

Wie werde ich Mensch? Annäherung an EDITH STEINs Beitrag zu einem christlichen Existenzdenken

Vom Fachbereich I Erziehungs- und Sozialwissenschaften
der Universität Hildesheim

zur Erlangung des Grades

einer Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

angenommene Dissertation von
Nicole Wolf
geboren am 15. September 1972 in Dortmund

Gutachter/innen: Prof. Dr. Guido Bausenhardt
Prof. Dr.Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Tag der Disputation: 24. September 2008

Für Dich

Danksagung

Ich bin vielen Menschen zu besonderem Dank verpflichtet. Sie waren und sind für mich die Menschen, die mich herausfordern und stützen.

Diese Studie ist mit der Absolvierung der Disputation im September 2008 an der Universität Hildesheim im Fachbereich I Erziehungs- und Sozialwissenschaften zu einem guten Ende gebracht worden. Mein besonderer Dank dafür gilt Prof. Dr. Guido Bausenhardt, der gerade in der Schlussphase der Promotion tatkräftig und hilfreich aktiv geworden ist. Ebenso danke ich Frau Prof. Dr. Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, die das Zweitgutachten übernommen hat. Für die kompetente und zügige Bearbeitung danke ich dem Promotionsausschuss des Fachbereichs namentlich dem Vorsitzenden Prof. Dr. Tilman Borsche.

Herrn Prof. Dr. Hans Kramer danke ich für sein offenes Ohr und die guten Ratschläge nicht nur in schwierigen Zeiten. Für die mühselige Korrekturarbeit und für viele Gespräche danke ich Prof. Dr. Christof Breitsameter und Frau Monika Konik, Herrn Markus Dechhard und Herrn Richard Höffner und Frau Birgit Hilscher und dem gesamten Oberseminar des Lehrstuhls für Moraltheologie der Ruhr-Universität Bochum. Dies schließt den Dank an Prof. Dr. Udo Zelinka, der die Beendigung der Arbeit leider nicht mehr miterleben konnte, ein. Zudem bin der Schulleitung, dem Kollegium und den Schülern und Schülerinnen des Karl-Schiller Berufskollegs in Dortmund zu Dank verpflichtet.

Zum Schluss möchte ich meiner Familie, besonders meiner Mutter für die Unterstützung danken. Mein Dank gilt ebenso Herrn Thorsten Kubitz, ohne den diese Arbeit nicht vollendet worden wäre.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	10
0.1. Theologie und Erfahrung	10
0.2. Biographie und Forschung	13
0.3. Konzeption	20
0.4. Tabellarischer Lebenslauf EDITH STEINS	28
0.5. Siglen	30
1. Die Ausgangsfrage EDITH STEINS	33
2. Die neue Sachlichkeit - Phänomenologie	39
2.1. HUSSERL und die Phänomenologie	39
2.2. Die „Göttinger Philosophische Gesellschaft“	43
2.3. Ich und der Andere	47
2.3.1. Die Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“	47
2.3.1.1. Entstehungsgeschichte	47
2.3.1.2. Konzeption der Einfühlung nach EDITH STEIN	50
2.3.1.2.1. Die phänomenologischen Methode hinsichtlich der Einfühlung	52
2.3.1.2.2. Der Akt der Einfühlung	54
2.3.1.2.3. Einfühlung oder Einsfühlung?	56
2.3.1.2.4. Konstitution des Ichs und des Anderen	58
2.3.1.2.5. Was ist eine Person?	63
2.3.2. Individuum und Gemeinschaft	69
2.4. Konstitutionsproblematik, Idealismus und Realismus.	
EDITH STEINS Lösung	73
2.5. Zusammenfassung - Rückgewinnung der existentiellen Dimension	82

3. Existenzielle Krise	85
3.1. Die kleinen Tode und der Tod als Krisis	85
3.2. Konversion - Begegnungen	95
4. Was ist der Mensch? Ein Zwischenruf	101
5. Notwendige Klärungen - Glauben und Philosophie	106
5.1. Katholische Denkwelten	107
5.1.1. Folgenreiche Begegnung	107
5.1.1.1. Form und Feuer - ERICH PRZYWARA	108
5.1.1.2. ERICH PRZYWARA und EDITH STEIN	113
5.1.2. Historische Verortung	116
5.1.2.1. Neuscholastik – Theologie und Lebensgefühl	116
5.1.2.2. Zu einem schwierig gewordenen Begriff: Christliche Philosophie	122
5.2. Katholische Christin und Denkerin sein	126
5.2.1. THOMAS VON AQUIN und EDITH STEIN	127
5.2.2. EDITH STEINS Konzeption einer christlichen Philosophie	135
5.3. Zusammenfassung - Durchbrechen der existenziellen Dimension	141
6. Der Mensch im Spannungsfeld von Zeit, Zufall und Ewigkeit	144
6.1. Menschenbild und Pädagogik	144
6.1.1. Hoffnungen und neue Aufgaben - Biographisches	145
6.1.2. Von der Erziehung zur Selbstgestaltung des Ichs	149
6.1.3. Schöpfung und Erlösung - Christliches Menschenbild	161
6.1.4. Sein, Können, Sollen – Eine Zusammenschau	163
6.1.5. Der Mensch als Wesen der Freiheit	165
6.2. Ichwerdung in der Gottbeziehung	168
6.2.1. Hinführung zu <i>Endliches und Ewiges Sein</i>	169
6.2.1.1. Das Abschiedsgeschenk - Die Entstehung von <i>Endliches und Ewiges Sein</i> und das Scheitern der Drucklegung	169

6.2.1.2. Gliederung und Hauptlinien von <i>Endliches und Ewiges Sein</i>	170
6.2.2. Das Geheimnis hinter den Phänomenen	173
6.2.2.1. Dissolve - Das Bild hinter dem Bild	175
6.2.2.1.1. Das Ich, das Nichts und die Sehnsucht	175
6.2.2.1.2. Zeitlichkeit - Endlichkeit - Ewigkeit	181
6.2.2.1.3. Ewigkeit und Schöpfung, Urbild und Bild	183
6.2.2.1.4. Durch-Blicke - Vorläufiger Ertrag des Denkweges	187
6.2.2.2. Trinitarische Anthropologie	189
6.2.2.2.1. Vom Geheimnis sprechen	191
6.3. Gott in Mensch	197
7. Weg und Solidarität - Imitatio Dei	202
7.1. Gott entdecken - Anmerkungen zur Phänomenologie des religiösen Erlebnisses	203
7.2. Durchkreuzung	207
7.2.1. Unvollendet Vollendet	207
7.2.2. Weg durch die Nacht	209
8. Zusammenfassung und Denkanstöße	215
9. Literaturverzeichnis	221
9.1. Literatur zu EDITH STEIN	221
9.1.1. Werke EDITH STEINS	221
9.1.2. Weitere Literatur zu EDITH STEIN	223
9.2. Weitere verwendete Literatur	232

Einleitung

*„Vor allem bin ich ein Mensch,
glaube ich, ebenso wie du
- oder wenigstens will ich versuchen
einer zu werden.“¹*

¹ IBSEN, HENRIK: Nora (Ein Puppenheim), Stuttgart 1988, 90.

0. Einleitung

0.1. Theologie und Erfahrung

Spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil kann von der anthropologischen Wende der Theologie gesprochen werden, deren Wurzeln weit vor dem Konzil liegen. In ihr findet sowohl eine kritische Hinwendung zur Aufklärung und zur Subjektphilosophie IMMANUEL KANTS wie zur folgenden philosophischen Tradition als auch eine Hinwendung zur theologischen Rede von der Menschwerdung Gottes statt.² Das Konzil, das sich ja ausdrücklich als pastorales verstand, wandte sich dem konkreten Leben der Menschen und ihrem Glauben zu.³ Es erklärte die Kirche solidarisch mit dem Menschen von heute (GS 1). Die uneingeschränkte Würde des einzelnen Menschen und seine Berufung wird zum Leitmotiv für die Kirche in ihrem Dialog mit der Welt expliziert (GS 12).⁴ Auffälligerweise findet nach dieser Vorgabe kein interdisziplinärer Austausch zwischen der Theologischen Anthropologie als dogmatischem Traktat und der biographisch orientierten Forschung statt. Vielleicht liegt ein Grund dafür in der Tatsache, dass dies bedeutende Auswirkungen auf die gesamte Theologie hätte. Theologie gilt weithin als erfahrungsfern und lebensirrelevant. JOHANN B. METZ spricht sogar von einem neuzeitlichen „tiefgreifenden Schisma zwischen theologischen System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik“⁵. Durch die Einbeziehung biographischen Materials in eine theologische Untersuchung wird ihr Ausgangspunkt, nämlich der Mensch, deutlich benannt. Der konkrete Mensch in seiner Einzigartigkeit und in seiner Prozesshaftigkeit kommt so zur Sprache. Dabei werden gewollt Individualität und Besonderheit sichtbar. Durch die Einbeziehung des Subjekts, d.h. die einmalige nicht ersetzbare Wahrnehmungs- und Erfahrungsebene der Ichperspektive⁶ eröffnet sich die Möglichkeit, „Lehre ins Leben (zu; NW) wenden und Leben in die Lehre (zu; NW) wenden ... Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander (zu; NW) versöhnen“⁷.

² Siehe: DIRSCHERL, ERWIN: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 17.

³ S.: PESCH, OTTO H.: Das zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 3. Aufl. 1994, 63f.

⁴ S.: ebd.: 317-319. 333f.

⁵ METZ, JOHANN B.: Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma, in: Conc 1976, 311-315, 311.

⁶ S.: MÜLLER, KLAUS: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 161-163.

⁷ METZ, JOHANN B.: Theologie als Biographie, 312.

MICHAEL SCHNEIDER macht deutlich, dass so die konkrete Nachfolge des Einzelnen die Mitte der theologischen Reflexion wird. So wird ernst genommen, dass der Mensch sich selbst als „*Unterwegsseiender*“ (homo viator) erfährt.⁸ Diese Ausrichtung hat Folgen. Zum einen für die angewandte Sprache und zum anderen für den Wissenschaftsbegriff in der Theologie. Die theologische Sprache muss nun versuchen, die Erfahrungen in Worte zu bringen, zu reflektieren und wieder ins Leben zu integrieren. Das heißt, es muss um eine adressatenbezogene Lehre gehen. Dabei wird die verwendete Sprache zwangsläufig unexakt. Sie kann ins Lyrische hineinreichen, da es sich um eine situations- und sachgerechte Sprache handelt.

„Die gelebte Überzeugung und gelehrte Erfahrung des Glaubens lässt sich nicht durch die metalogischen Regeln analytischen Argumentierens hinreichend begründen und muß es sich daher auch selber verbieten, sich dem Vokabular der Exaktheit bedingungslos unterzuordnen. Theologie ist eben nicht – und dies in keinen Stücken – eine Naturwissenschaft des Göttlichen.“⁹

Dies führt unweigerlich zur Frage nach dem Wissenschaftsbegriff der Theologie. Theologie kämpft mit der Schwierigkeit ihres Gegenstandes und der ihm angemessenen Methode, denn Gegenstand und Methode konstituieren Wissenschaft. Ein empirisch-naturwissenschaftlicher Zugang ist nicht angemessen. Gott kann nicht vollständig erfasst werden und schon gar nicht empirisch. Ein endliches Wesen kann Unendlichkeit nicht adäquat erfassen. Der Modus des Fragens, Suchens und Ahnens ist zu wählen. Von Gott reden kann die Theologie nur, indem sie „von den Dingen, Menschen und Ereignissen dieser Welt, also vom Leben“¹⁰ in der ihr eigenen Weise – sub ratione dei¹¹ – spricht.¹² Die Theologie als wissenschaftliche Disziplin ist dabei etwas Sekundäres. Das Erste, nicht temporär zu verstehen, ist die Glaubenserfahrung. Gott offenbart sich in die Erfahrung der Menschen hinein. Erfahrung ist ein schwer fassbarer Begriff, denn er umfasst

⁸ S.: SCHNEIDER, MICHAEL: Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997, 14.

⁹ METZ, JOHANN B.: Theologie als Biographie, 312.

¹⁰ BAUSENHART, GUIDO: Der riskante Spagat – Theologie und Frömmigkeit, in: GuL 80, 2007, 241-254, 242.

¹¹ Vgl.: THOMAS VON AQUIN: Gottes Dasein und Wesen 1-13, hrsg. von SIEMER, ALEXANDER, Graz u.a. 3. VERB. AUFL. 1934 (1982) (Die deutsche Thomasausgabe;1), I.q.1, q.3. Siehe auch: AERTSEN, JAN A.: Die Rede von Gott: die Fragen 'ob er ist' und 'was er ist'. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre, in: SPEER, ANDREAS (HG.): Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin u.a. 2005, 29-50.

¹² So auch: KESSLER, HANS: Was ist Theologie?, in: HAINZ, JOSEF U.A. (HGG.): Den Armen eine frohe Botschaft, Frankfurt a.M. 1997 (FS Kamphaus), 383-406, 386.

Widersprüchliches.¹³ Beispielsweise kann er aktiv oder passiv als Widerfahrnis verstanden werden, oder er meint überliefertes und bewahrtes Wissen z.B. für Handwerker, und gleichzeitig kann auch ganz neues Wissen gemeint sein. Gott kann nicht unmittelbarer Gegenstand unserer Erfahrung sein, denn

„keine Welterfahrung auf irgendeinem Gebiet, sei sie positiv oder negativ, gibt die Gegenwart Gottes dergestalt zu erkennen, daß sie unwidersprechlich wäre, Anspruch auf jedermann ausweisbare zwischenmenschliche Verbindlichkeit erheben und daher auch mitgeteilt werden könnte, wie nur immer Erfahrungen unter Menschen mitgeteilt und ausgetauscht werden können“¹⁴.

Sehr vorsichtig formuliert geht es um die Erfahrung eines Nicht-mehr-loslassen-Könnens von der Möglichkeit, dass Gott die Grundbeziehung des Menschen ist und so Sinnerfahrung überhaupt möglich ist. Diese Erfahrung muss sich gegen alle anderen Erfahrungen durchsetzen und wird so Glauben. Glauben hat also einen Erfahrungsbezug. Er zeigt sich in einem anderen Verhalten gegenüber der bisherigen Welterfahrung. Erfahrungen verstehen sich nicht von selbst, sie fordern Deutung. Die Selbstmitteilung Gottes ist über die Glaubenszeugnisse der Menschen zugänglich. Offenbarung ist demnach ein höchst komplexes Kommunikationsgeschehen (DV 2).¹⁵ Zwar erreicht die Offenbarung in Christus ihren Höhepunkt und ist mit dem Tod der letzten Apostel materiell abgeschlossen¹⁶, doch diese ist in das Leben des je konkreten Menschen einbezogen. Somit korreliert sie mit den Erschließungsmöglichkeiten und den Erfahrungen des Subjekts. Folglich ist nur eine prozesshafte Erkenntnis der Offenbarung möglich.

„Was also zu glauben ist, steht gewiss in seinen Grundzügen, gewiss *nicht* aber in seinen Ausfaltungen, seinen Konsequenzen, seine Lebenswerten von Anfang an fest. ... die Grundgestalt der göttlichen Selbstmitteilung seit dem Christusereignis (steht; NW) fest und kann nicht mehr *überholt* werden – aber sie muss ständig neu *eingeholt* und in die Lebenswelt der Glaubenden integriert werden.“¹⁷

¹³ S.: GADAMER, HANS-GEORG: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 6. Aufl. 1990, 352.

¹⁴ PESCH, OTTO H.: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien, Mainz 1987, 74.

¹⁵ S.: SCHMITZ, JOSEF: Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: KERN, WALTER U.A. (HGG.): Handbuch der Fundamentaltheologie 2. Traktat Offenbarung, Freiburg 1985, 15-28, 23f.

¹⁶ So die traditionelle Formel, genauer müsste gesagt werden, dass „der historische Abschluss der Christusoffenbarung auf die Kanonbildung zu setzen“ ist. BEINERT, WOLFGANG: Kann man dem Glauben trauen?. Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004, 65 (Fußnote 89).

¹⁷ BEINERT, WOLFGANG: Kann man dem Glauben trauen?, 65.

Aufgabe der Theologie ist nun „das wissenschaftlich methodische Bemühen um ihre (Wortoffenbarung Gottes; NW) Erkenntnis und die reflektierende Entfaltung des Erkenntnisgegenstandes“¹⁸. Theologisches Denken ist in besonderer Weise von ihrem Sachverhalt betroffen.¹⁹ Denn das Wort Gottes ist um der Menschen willen ergangen, und zwar um ihnen Heil anzubieten. Orthodoxie und Orthopraxis sind aufs Engste miteinander verbunden.

Diese Arbeit fragt nun, wie für eine konkrete Person – EDITH STEIN – unter den spezifischen Bedingungen des 20. Jahrhunderts Gotteserfahrung möglich war und welche Konsequenzen dies hatte. So wird EDITH STEIN nach-gedacht. Was zeigt die subjektive *Einholung* EDITH STEINS der Denkgemeinschaft Theologie und der Lebensgemeinschaft Kirche?

Bevor näher auf die Konzeption der vorliegenden Arbeit eingegangen wird, sollen Chancen und Gefahren der Einbeziehung biographischen Materials aufgezeigt werden.

0.2. Biographie und Forschung

Die Biographische Forschung ist ein Arbeitsbereich vieler verschiedener Wissenschaften und hat keine einheitliche Methode. So werden in den Sozialwissenschaften biographische Daten mithilfe quantitativer und qualitativer Befragungen erhoben, in der Geschichtswissenschaft eher durch die Auswertung persönlicher Dokumente. Die Biographische Forschung hat eine „grenzüberschreitende Rolle“²⁰ und dementsprechend vielfältig sind Methoden, Grenzziehungen und Bezeichnungen des Arbeitsbereiches.²¹ Allen verschiedenen Ansätzen ist gemeinsam, dass davon ausgegangen wird, dass es einen

„signifikanten Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen und individuellen Strukturbildungsprozessen, zwischen der Formation sozialer Lebenswelten und der Erfahrungsbildung von Individuen“²² gibt.

Grundsätzlich soll ein möglichst umfassender methodischer Zugang zum sozialen Leben ermöglicht werden, der sowohl die Eigenperspektive der handelnden Sub-

¹⁸ VORGRIMLER, HERBERT: Art.: Theologie, in: VORGRIMLER, HERBERT: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg u.a. 2. Aufl. 2000, 616-619, 617.

¹⁹ S.: HÜNERMANN, PETER: Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989, 48-51. 58-60.

²⁰ FUCHS-HEINRITZ, WERNER: Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, 3. überarb. Aufl. 2005, 9.

²¹ S.: Ebd., 11.

²² DAUSIEN, BETTINA U.A.: Einleitung. Biographieforschung im Diskurs, in: VÖLTER, BETTINA U.A.(HGG.): Biographieforschung im Diskurs, Wiesbaden 2005, 7-20, 7.

jekte thematisiert als auch der historischen Dimension gerecht wird.²³ So können Individualität, Identität, Selbst und Sinn, bzw. zentrale persönliche Erwartungen, Erfahrungen, Entscheidungen, Erlebnisse und Krisen thematisiert werden.

Der Anfang der internationalen Biographischen Forschung kann in der Studie „The Polish Peasant in Europe and America“ (1918-1920) von WILLIAM I. THOMAS²⁴ und FLORIAN ZNANIECKI gesehen werden. Dabei wurde eine Interaktion von subjektiven und objektiven Faktoren, sowie die Bedeutung der Subjektivität sozialer Prozesse, herausgestellt.²⁵ In dieser Zeit wird deutlich, dass eine Biographie zu haben nun kein bürgerliches und herrschaftliches Privileg mehr ist. Die Biographische Forschung ermöglicht es, eine „Geschichte von unten“²⁶ zu schreiben. Die Erfahrungs- und Kontinuitätsbrüche in den historischen Verwerfungen des 20. Jahrhunderts haben den Individualisierungs- und Biographisierungsschub entscheidend gefördert. Sie haben deutlich gemacht, dass die traditionellen Deutungsmuster nicht mehr ausreichen.²⁷ Denn je mehr „soziale und gesellschaftliche Umwelten sich verändern, (um so mehr; NW) ist auch eine Rekalibrierung der Selbst- und Weltreferenzen gefordert“²⁸. Dementsprechend führt die Loslösung aus Traditionen und sozialen Beziehungen zu einer erhöhten Reflexivität.²⁹

Die Biographie ist ursprünglich eine literarische Gattung, die bereits im Altertum besteht, wobei vornehmlich die Lebensbeschreibungen von idealtypischen Helden, Herrschern und Staatsmännern erstellt werden. Im christlichen Mittelalter zeigen die Hagiographien die gottgewollte Lebensgestaltung. Im Mittelpunkt steht die individuelle Glaubensentwicklung, d.h. Entscheidungen für einen eigenen Glaubensweg werden reflektiert und präsentiert.³⁰ In der Renaissance

²³ S.: KOHLI, MARTIN: Wie es zur „biographischen Methode“ kam und was daraus geworden ist. Ein Kapitel aus der Geschichte der Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie 10, 1981, 273-293, 273.

²⁴ Zur Einschätzung der Chicagoer Schule s.: ALHEIT, PETER: Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen „Restphänomens“, Frankfurt a.M. u.a. 1983, 200-203.

²⁵ S.: KOHLI, MARTIN: Wie es zur „biographischen Methode“ kam und was daraus geworden ist, 274ff. DAUSIEN, BETTINA U.A.: Einleitung. Biographieforschung im Diskurs, 8f.

²⁶ KLEIN, STEPHANIE: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart u.a. 1994 (Praktische Theologie; 19), 87. Diese Sicht der Oral-History auf geschichtliche Ereignisse enthält die Möglichkeit politischer Lernprozesse. S. dazu und zur Entwicklung: ALHEIT, PETER: Alltagsleben, 214-216.

²⁷ S.: FUCHS, WERNER; LEHMANN, ALBRECHT; NIETHAMMER, LUTZ: Editorial, in: Bios 1, 1988, 3f.

²⁸ KRAUL, MARGRET; MAROTZKI, WINFRIED: Bildung und Biographische Arbeit - Eine Einleitung, in: DIESS.: Biographische Arbeit. Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Opladen 2002, 7-21, 7.

²⁹ S.: ebd.

³⁰ S.: KULD, LOTHAR: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Stuttgart u.a. 1997, 28f.

erlebt die Biographieschreibung eine Blütezeit. Im Mittelpunkt stehen dabei aber nicht mehr die religiösen Lebensformen. Vielmehr interessiert das Individuum und seine Auseinandersetzung mit der Welt. Nachdem sich im Zuge der Aufklärung die Biographie als eigenständiges Genre etabliert hat, setzt sich die Blüte fort. Deutlich ist eine Tendenz zur Innerlichkeit zu erkennen. Bildungs- und Entwicklungsprozesse werden aufgedeckt, denn der Mensch soll in seiner Wirklichkeit erfasst werden. Das 19. Jahrhundert bringt einen starken Wissenschaftlichkeitsschub sowohl in der Psychologie als auch in der Geschichtswissenschaft. Erste biographische Nachschlagewerke entstehen. Das 20. Jahrhundert verstärkt diese Entwicklung. Die individuellen Lebensbeschreibungen und das „einfache Leben“³¹ werden verstärkt thematisiert. In der Mitte der 70er Jahre kommt es zu einer anhaltenden Konjunktur des Biographiethemas, insbesondere in der Oral-History Bewegung und in der Feministischen Forschung³². Gründe für das wachsende Interesse an Biographischer Forschung in Deutschland können durchaus als zeittypische Erscheinung in vielen Wissenschaftsbereichen angesehen werden. Dies zeigt auch den interdisziplinären Charakter der Biographischen Forschung. Zusammenfassend lassen sich für diese Entwicklung drei Schlagwörter nennen: Individualisierung, Verwissenschaftlichung und Demokratisierung.³³

Die Biographische Forschung setzt sich bewusst von einer Verabschiedung des Subjekts ab. Sie fragt, wie

„angesichts wirklich dramatischer Zeitläufe Menschen ihre Individualität *behaupten* können; daß sie sogar *gegen* zerstörerische Bedingungen erstaunliche subjektive Konsistenzleistungen erbringen? Woher kommt diese Subjektivität, wenn doch um uns herum alles zusammenbricht, was orientierenden Wert und Bedeutung besaß?“³⁴.

³¹ ALHEIT, PETER: Alltagsleben, 200.

³² S.: DAUSIEN, BETTINA: Biographieforschung: Theoretische Perspektiven und methodologische Konzepte für eine re-konstruktive Geschlechterforschung, in: BECKER, RUTH; KORTENDIEK, BEATE (HGG.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, Wiesbaden 2004, 314-325.

³³ S.: SON, SEUNG-NAM: Wilhelm Dilthey und die pädagogische Biographieforschung, Opladen 1997 (Studien zur Erziehungswissenschaft; 12), 22-25. Ausführlicher in sozialwissenschaftlicher Perspektive siehe: FUCHS-HEINRITZ, WERNER: Biographische Forschung, 85-127.

³⁴ ALHEIT, PETER: Biographizität und Struktur, in: ALHEIT, PETER u.a.: Biographische Konstruktionen. Beiträge zur Biographieforschung, Bremen 1992 (Werkstattberichte des Forschungsschwerpunkts >>Arbeit und Bildung<<; 19), 10-36, 15.

Vor allem in den Erziehungswissenschaften und der Soziologie wird *Biographie* nicht als individuell-psychologische Kategorie verstanden, sondern als ein soziales Konstrukt,

„das Muster der individuellen Strukturierung und Verarbeitung von Erlebnissen in sozialen Kontexten hervorbringt, aber dabei immer auf gesellschaftliche Regeln, Diskurse und soziale Bedingungen verweist“.³⁵

In der biographisch orientierten Forschung wird das Individuum und die Gesellschaft gleichermaßen in den Blick genommen. Soziologisch muss unterschieden werden zwischen Lebenslauf und Biographie. Unter Lebenslauf werden die „allgemeinen (regelhaften, typischen) Sequenzmuster der Bewegung durch die Lebenszeit“³⁶ verstanden. Periodisierungen und Stufenfolgen der menschlichen Entwicklung haben eine große Bedeutung in der psychologischen und soziologischen Forschung.³⁷ Der Begriff Biographie verweist hingegen auf das Individuum in seiner Handlungs- und Gestaltungskompetenz.³⁸ So definiert P. ALHEIT:

„Biographie kann allgemein als individuelle Lebensgeschichte definiert werden, die den äußeren Lebenslauf, seine historischen und gesellschaftlichen Bedingungen und Ereignisse einerseits und die innere psychische Entwicklung des Subjekts andererseits in ihrer wechselseitigen Verwobenheit darstellt. In der Biographie findet somit die Dialektik von Gesellschaft und Individuum einen konkreten historischen, sozialen und leiblich-lebendigen Ausdruck“.³⁹

Das Individuum wird als Träger von Geschichte und Gesellschaft gesehen. Die Wechselwirkungen zwischen Individuum, Geschichte und Gesellschaft werden thematisiert. Dabei darf das Individuum nicht als bloßes Exemplum betrachtet werden. Es ist aber auch nicht ohne den Anderen und die Gesellschaft möglich, und geht gleichzeitig nicht in ihr auf.

Die Einbeziehung biographischen Materials ermöglicht einen Einblick in die existentielle Selbstdeutung der jeweiligen Person. Diese Deutung bleibt auch dann gültig, wenn Fakten nicht korrekt oder gar nicht mehr erinnert werden. Denn dies ist als die je individuelle Deutung des Ereignisses zu verstehen. So erschließt sich, wie Menschen ihre Lebenswelt erleben und deuten, welche Orientierungs-

³⁵ DAUSIEN, BETTINA U.A.: Einleitung, 7f.

³⁶ KOHLI, MARTIN: Art.: Lebenslauf, in: SCHÄFERS, BERNHARD (HG.): Grundbegriffe der Soziologie, Opladen 4. verbess. u. erw. Aufl. 1995, 177-180, 177.

³⁷ Hier ist an die von Forschungen von JEAN PIAGET, LAWRENCE KOHLBERG und ERIK ERIKSON zu erinnern.

³⁸ S.: SACKMANN, REINHOLD: Lebenslaufanalyse und Biografieforschung. Eine Einführung, Wiesbaden 2007, 62.

³⁹ ALHEIT, PETER; DAUSIEN, BETTINA: Art.: Biographie, in: SANDKÜHLER, HANS J. (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1999, 405-418, 405.

muster im Leben bedeutsam waren und sind und welche Handlungs- bzw. Bewältigungsstrategien entwickelt wurden.⁴⁰ Biographische Erzählungen beschreiben die subjektive Seite von Überzeugungen, beispielsweise wie und warum sie zustande gekommen sind oder warum bestimmte Argumente so und nicht anders gewertet werden. Der Erfahrungskontext von Wahrheitserkenntnis wird so thematisiert.⁴¹ Die Erzählung bzw. das Erzählen ist eine höchst komplexe Leistung, denn darin zeigt sich die jeweilige Identität in ihrem spezifischen Verhältnis zur Welt. Der/Die Erzählende fragt sich, „*Warum und wie bin ich so geworden?*“ und „*Warum handle ich so?*“. Aus diesem Grunde sind autobiographische Erzählungen auch keine einfachen Abbildungen von Wirklichkeit, sondern „kreative Modelle oder mimetische Darstellungen unseres Verständnisses von ihr auf dem Hintergrund unserer Erwartungen, Erfahrungen und Bedürfnisse“⁴². Dieser Einschätzung liegt die doppelte Zeitperspektive des Erzählens zugrunde, zum einen das erzählende Ich der Gegenwart, das u.a. um den Ausgang weiß, zum anderen das erzählte Ich der Vergangenheit. Deutlich wird auch die Konstruktivität des Erinnerns und die Interaktivität des Erzählprozesses, denn der Einfluss der Erzählsituation ist nicht zu unterschätzen.⁴³ Die Erzählung eröffnet grundsätzlich Intersubjektivität und Intertemporalität, d.h., es entsteht eine Gemeinsamkeit durch die Zeit (Synchronisation) und Verständigung wird möglich. Die individuelle Geschichte wird erzählt, weil

„wir auf die Gemeinsamkeit einer Erfahrungswelt angewiesen sind, wenn wir uns in der Welt und im Handeln temporal und sozial verbindlich orientieren wollen; wir erzählen uns Geschichte, um im Medium des kommunikativen Textes zu lernen, die je eigene Welt als eine gemeinsame Welt und in ihr die Welt des Anderen als eine andere Welt zu erfahren, und um auf diese Weise zu gewährleisten, daß die Gegenwart, die uns in der Erzählsituation umschließt, eine gemeinsame Vergangenheit (und Zukunft) hat und damit auch andere Vergangenheiten und Zukünfte. Geschichten sind Momente zugleich temporaler und sozialer Selbstverständigung von Sozialzusammenhängen und Traditionszusammenhängen“⁴⁴.

Diese Überlegungen machen die Grenzen und die Bruchstückhaftigkeit menschlicher Erkenntnisfähigkeit nicht nur deutlich. Sie werden grundsätzlich in

⁴⁰ KLEIN, STEPHANIE: *Theologie und empirische Biographieforschung*, 85.

⁴¹ HEYEN, HEYE: *Biographie-Faktor Höllenglauben. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive*, Münster 2003 (*Religion und Biographie*; 10), 116.

⁴² LUCIUS-HEYER, GABRIELE; DEPPERMAN, ARNULF: *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Wiesbaden 2. Aufl. 2004, 29.

⁴³ S.: ebd., 29f.

⁴⁴ RÖTTGERS, KURT: *Die Erzählbarkeit des Lebens*, in: *Bios* 1, 1988, 5-17, 3f.

die wissenschaftliche Reflexion mit einbezogen. Des Weiteren kommt der Prozesscharakter menschlicher Einstellungen in den Blick, zumal die Bewältigung von Schicksalsschlägen ein langanhaltender Prozess ist. Der Stellenwert bestimmter Inhalte wird so deutlich. Die biographische Erzählung impliziert darüber hinaus einen Blick auf das Ganze des Lebens, gleichgültig wie selektiv auch immer die Erinnerung ist. In der Biographie werden Strukturen erkennbar, die die subjektive Qualität des untersuchten Gegenstandes mitbestimmen.⁴⁵ In diesem Rahmen ist grundsätzlich jede Biographie von wissenschaftlichem Interesse. W. FUCHS-HEINRITZ macht jedoch für die Autobiographie deutlich, dass eine individuelle Entwicklung nur dann „legitim für eine öffentliche Aufnahme ... dargeboten werden (kann; NW), wenn sie in irgendeiner Weise auf etwas Allgemeines bezogen wird“⁴⁶. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „autobiographischen Pakt“⁴⁷ zwischen Individuum und Öffentlichkeit. Interessanterweise gibt EDITH STEIN am Anfang ihrer autobiographischen Erinnerung politische Gründe für die Niederschrift an. Sie möchte ein Zeugnis für die Jugend geben, über das Leben einer normalen jüdischen Familie.⁴⁸ Die Verfügungen in ihrem Testament machen deutlich, dass sie die Erinnerungen veröffentlicht haben wollte, auch wenn sie nicht sehr bald mit einer Veröffentlichung gerechnet hat.⁴⁹

Autobiographien sind immer Rekonstruktionen der Vergangenheit aus dem Heute. Die retrospektive Sichtweise ist also immer aus der Gegenwart gefärbt, d.h. in der Kindheitserzählung vermischen sich Kindheits- mit Erwachsenen-Erfahrung. In autobiographischen Erinnerungen zeigen sich zum einen Selbstbilder aus der Gegenwart und zum anderen, wenn auch verdeckt, ein Zukunftsentwurf. Mit jeder Veränderung der Lebenslage und des individuellen Selbstverständnisses ändert sich auch die Auffassung von der eigenen Vergangenheit und ihren Konstruktionsregeln. Andere Inhalte als vorher kommen in den Vordergrund und wieder andere werden je nach Erinnerungspunkt nicht mehr erinnert.⁵⁰ Die Vergangenheit kann besonders an Wendepunkten oder in Lebensbrüchen vollständig umgewertet werden. Die autobiographische Erzählung dient der Selbstvergewisserung und der kommunikativen Absicherung des gegenwärtigen Le-

⁴⁵ S.: HEYEN, HEYE: Biographie-Faktor Höllenglauben, 117f.

⁴⁶ FUCHS-HEINRITZ, WERNER: Biographische Forschung, 29.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ S.: LJF, 2f.

⁴⁹ S.: NEYER, MARIA A.: Einführung, in: LJF, IX-XVI, XI.

⁵⁰ RÖTTGERS, KURT: Die Erzählbarkeit des Lebens, 15.

bensentwurfes. Der Erzähler/Die Erzählerin bemächtigt sich mittels Reflexion und der dadurch entstehenden Distanz seiner/ihrer Geschichte.⁵¹ Die Erzählung garantiert „zugleich die Identität (‘ich bin es noch’) und die Nichtidentität (‘ich habe mich geändert, ich bin ein Anderer geworden’)“⁵². Die Verwobenheit von Schreibenden/Erzählenden und Lesenden/Zuhörenden beeinflusst den Verfassenden, denn die Hörenden/Lesenden sind beim Schreiben immer schon anwesend, d.h. der Verfassende bildet eine Art Modell-Leser/in, der/die das Geschriebene verstehen soll.⁵³ Verwoben ist der Erzählende allerdings auch mit der ihn umgebenden Gesellschaft. So gibt beispielsweise der historische Diskurs Kategorien der Deutung vor, dem sich das Individuum nicht nur nicht entziehen kann; vielmehr sind solche Voraussetzungen notwendig, um Verstehen zu ermöglichen. Dies hebt die Ineffabilität des Individuums nicht auf. Der Rückgriff auf Bekanntes ermöglicht Erzählen und stellt Kontinuität sicher, gleichzeitig geschieht dies auf ganz einmalige Weise. Geschichte ist also nicht einfach über Autobiographien konstituiert. Autobiographien präsentieren sich immer auch „im Medium einer zuvor angeeigneten, kulturell vermittelten allgemeinen Geschichte“⁵⁴.

Autobiographisches Material ist entsprechend vorsichtig zu interpretieren. Weiteres ist zu beachten, unzulängliche Interpretationen des Forschenden sind möglich, z.B. durch eine Überidentifikation. Die Eigenwahrnehmung wird durch strukturelle Bedingungen vernebelt, sodass die Deutung des biographischen Materials immer auch Einfärbungen hat. Menschliche Entscheidungen müssen zudem nicht sinnvoll sein, d.h. es besteht die Gefahr, Kohärenz in die Lebensgeschichte hineinzulesen.⁵⁵ Bei all dem muss bewusst bleiben, dass in die Intimsphäre der untersuchten Person eingedrungen wird. Dies gilt in besonderem Maße für biographisches Material, das nie für eine Veröffentlichung oder wissenschaftliche Auswertung bestimmt gewesen ist.⁵⁶

⁵¹ S.: HACKER, HILLE: *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson, Tübingen u.a. 1998, 15.

⁵² RÖTTGERS, KURT: *Die Erzählbarkeit des Lebens*, 12.

⁵³ Vgl.: ECO, UMBERTO: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 3. Aufl. 1998, 64-72.

⁵⁴ RÖTTGERS, KURT: *Die Erzählbarkeit des Lebens*, 15.

⁵⁵ S.: RAHKONEN, KEIJO: *Der biographische Fehlschluß. Einige kritische Bemerkungen*, in: *Bios* 4, 1991, 243-246, 244.

⁵⁶ S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: *Einleitung*, in: *BRI*, 9-25, 9f.

Hier besteht die Gefahr, dass das Subjekt zum Objekt degradiert wird.⁵⁷ Wird er/sie nur als ein Exemplum des Allgemeinen gesehen oder auch als Einzelner? Es ist problembehaftet, das Allgemeine im Speziellen finden zu wollen, denn es besteht die Gefahr der Überinterpretation, die dem Einzelnen nicht mehr gerecht wird.⁵⁸ Grundsätzlich steht die Frage nach dem Zusammenhang von Ich und Gemeinschaft, individueller Stellung und Tradition, Privatheit und Öffentlichkeit an. Diese Bedenken heben die erwähnten Vorzüge des Vorgehens aber nicht auf.

0.3. Konzeption

Biographisches Material in einer Reflexion über EDITH STEINS Denken zu benutzen legt sich jedoch nicht nur aus den obigen Gedanken nahe. Vielmehr bestimmt die Sache bzw. die Denkerin die Methode. EDITH STEINS Erkenntnisinteresse gilt dem Menschen.⁵⁹ Sie möchte wissen, wer der Mensch ist bzw. wie der Mensch zu diesem Menschen wird und ob er so geworden ist, wie er werden sollte. EDITH STEINS kurze Interpretation von H. IBSENS Nora ist aufschlussreich. Nora erkennt desillusioniert, dass sie ihr ganzes bisheriges Leben lang nicht sie selber gewesen ist. Sie war Puppenkind und Puppenfrau. Sie begreift: Bevor sie Mutter und Ehefrau sein kann, muss sie erst die werden, die sie schon ist und immer neu werden muss: Mensch. EDITH STEIN stellt heraus, dass auch Noras Ehemann die Aufgabe hat, sein nur durch die Gesellschaft bestimmtes Dasein zu ändern und „ein Mensch (zu; NW) werden, damit aus ihrem Zusammenleben eine Ehe werden

⁵⁷ KLEIN, STEPHANIE: Theologie und empirische Biographieforschung, 89. Die empirisch vorgehende Biographieforschung muss darüber hinaus fragen, was mit den erhobenen Daten geschieht. Liegt hier nicht auch eine verdeckte Ausbeutung von Unprivilegierten vor? Welchen Nutzen hat die Forschung für die untersuchte Gruppe?

⁵⁸ S.: BERZEL, STEFAN: Biographieforschung und religiöse Sinnbildung. Systemtheoretische Theologie oder Der Andere, Oldenburg 2002 (Edition Neuer Diskurs; 9), 16-21.

⁵⁹ Dies ist in der Forschung weithin anerkannt. S.: AMP, XXX mit Fußnote 74. Dazu ergänzend in Auswahl: FLOREK, ZDZISLAW: Der mystische Läuterungsprozess - ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein, Stuttgart 2004 (Ursprünge des Philosophierens; 8).; WESTERHORSTMANN, KATHARINA: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein, Paderborn u.a. 2004 (PaThSt; 43); BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein, Würzburg 2003 (Orbis Phaenomenologicus Studien; 1).; KÜHLEM, DOROTHY: „Das zu werden, was sie sein soll“. Mädchen- und Frauenbildung bei Edith Stein, Buttenwiesen 2001. Hier sei auch auf den Sammelband hingewiesen: BECKMANN, BEATE u.a. (Hgg.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, Würzburg 2003 (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven; 1). Auf einen Einzelbeitrag ist aufmerksam zu machen: MÜLLER, ANDREAS U.: Bausteine zu einer Philosophischen Anthropologie. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik in Edith Steins Vorlesung in Münster 1932/33, in: KAUFMANN, RENÉ U.A. (HGG.): Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden 2005 (Dresdner Hefte für Philosophie; 13), 181-196. Wichtig sind auch die Einführungen zu AMP und WIM auf die an gegebener Stelle eingegangen wird. Insgesamt kann festgestellt werden, dass die Veröffentlichungen zu EDITH STEIN im Allgemeinen sehr umfangreich geworden sind. Einen Überblick bieten die jeweiligen Bibliografien der Edith Stein Jahrbücher.

könnte“⁶⁰. Dabei fragt EDITH STEIN immer auch nach ihrem Menschsein. Denn das Ich kann sich nicht selbst wegdenken. Letztlich gibt es bei ihr keinen Gegensatz von (Alltags)Leben und Denken.⁶¹ „Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, daß ich reflektieren muß“⁶². Ihre schriftlichen Arbeiten sind also immer Ergebnis von Lebenserfahrung und ihrer denkerischen Bewältigung. Der Denkvorgang ermöglicht „Pausen“, in denen Erfahrungen reflektiert und eingeordnet werden können.

EDITH STEINS Entscheidung, ihr Leben aus der Beziehung mit Gott in der katholischen Kirche zu führen, ist der Wendepunkt ihres Lebens. Interessanterweise bleiben die Erkenntnisse der Werke vor der Konversion für sie auch weiterhin relevant. Die Biographie EDITH STEINS und ihre Schriften lassen sich nicht auseinanderdividieren, vielmehr steigern sie sich gegenseitig und „lassen erst in ihrem Wechselbezug die Größe Edith Steins erahnen.“⁶³ Aus diesem Grund werden biographische Erläuterungen und Klärungen die gesamte Arbeit durchziehen, um die von EDITH STEIN selbst benannte Verwobenheit deutlich zu machen.⁶⁴ Leben und Denken ist bei ihr nie ein Gegensatz gewesen. Zu Recht ist herausgestellt worden, dass EDITH STEIN ein Mensch gewesen ist, der Gegensätze versöhnt hat.⁶⁵

Dies ist in der Forschung zwar bekannt und wird teilweise auch ausdrücklich benannt, aber es bleibt doch seltsam folgenlos. EDITH STEINS Denken wird nicht wirklich mit ihrer Biographie in Relation gebracht.⁶⁶ PETER SCHULZ spricht zwar von Ichwerdung, hält aber an einer einseitigen ontologischen Interpretation

⁶⁰ STEIN, EDITH: Christliches Frauenleben, in: STEIN, EDITH: Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, Freiburg u.a. 2000 (ESGA; 13), 79-114, 83.

⁶¹ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein, in: SEKRETARIAT DER BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Edith Stein zur Heiligsprechung am 11. Oktober 1998. Hirtenwort der Deutschen Bischöfe zur Heiligsprechung von Edith Stein, Bonn 1998 (Arbeitshilfen; 144), 9-21, 21.

⁶² BRI, Nr.: 78 (15.10.1921), 143.

⁶³ HEMMERLE, KLAUS: Die geistige Größe Edith Steins, in: ELDERS, LEO: Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des Internationalen Edith Stein-Symposiums, Rolduc 2.-4. November 1990, Würzburg 1991, 275-289, 275.

⁶⁴ Zur besseren Orientierung wird der Arbeit lediglich ein tabellarischer Lebenslauf vorangestellt.

⁶⁵ So etwa GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein, in: Sekretariat der Bischofskonferenz (Hg.): Edith Stein zur Heiligsprechung am 11. Oktober 1998. Hirtenwort der Deutschen Bischöfe zur Heiligsprechung von Edith Stein, Bonn 1998 (Arbeitshilfen; 144), 9-21, 21.

⁶⁶ S.: OTTO, ELISABETH: Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein, Vallendar-Schönstatt 1990, 149, 181. HECKER, HERBERT: Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein, Würzburg 1995 (StSSTh; 12), 335.

fest.⁶⁷ CLAUDIA M. WULF hat in ihrer Studie eindrücklich gezeigt, dass EDITH STEINS Personinteresse sie zu einer eigenen bedeutenden phänomenologischen Konzeption führt. Allerdings wird auch hier die existentielle Dimension nicht von der Biographie auf das Denken EDITH STEINS und wieder zurückgeführt.⁶⁸ Im Gegensatz dazu geht M. PETERMEIER von einer Korrelation von Lebens- und Glaubensgeschichte aus, so auch der Untertitel ihrer Arbeit. Allerdings übersieht sie fast völlig die Einheit von Leben und Denken bei EDITH STEIN. So bleiben die aufgedeckten Zusammenhänge oft oberflächlich. Die einseitige religionspädagogische Sicht verstellt eher den Blick auf EDITH STEIN, die ja immer hohen Wert auf die individuelle Entfaltung der Persönlichkeit gelegt hat. Dies ist in ihrer Sichtweise gerade die besondere Stärke des Christentums. EDITH STEINS Leben und Denken vollzieht sich eben nicht ausschließlich in pädagogischen Konzepten. Hinzu kommen Ungenauigkeiten, etwa, wenn M. PETERMEIER auf Seite 148 schreibt, dass das religionsphilosophische Interesse EDITH STEINS ihr Personinteresse geweckt habe. Es ist allerdings - dies ist entscheidend - genau umgekehrt.⁶⁹ ZDZISLAW FLOREK scheint einen Versuch in die Richtung zu machen, Leben und Denken EDITH STEINS zusammenzuführen. Allerdings ist seine biographische Analyse schmal und die Phänomenologie in EDITH STEINS Deutung ist nicht erkannt.⁷⁰

Ohne sich auf die Diskussion um die Vor- bzw. Nachteile einer Kantischen oder evolutionären Erkenntnislehre einlassen zu wollen, favorisiert diese Arbeit einen komplementären Zugang von Genese und Geltung. Denn zum einen wird ein Ausschluss der Kategorie Genese dem komplexen Vorgang von Erkenntnisgewinnung nicht gerecht, zumal das Objekt der Anthropologie zugleich ihr Subjekt ist⁷¹. Zum anderen ist etwas wahr, weil es wahr ist. Komplementär vorzugehen ist eine sachbezogene Entscheidung, sie erhebt keinen Anspruch, das Problem grundsätzlich geklärt zu haben.⁷² In diesem Zusammenhang muss für die

⁶⁷ S.: SCHULZ, PETER: Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik, Freiburg u.a. 1994, 160.158.

⁶⁸ S.: WULF, CLAUDIA M.: Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung, Vallendar-Schönstatt 2002.

⁶⁹ S.: PETERMEIER, MARIA: Die religiöse Entwicklung der Edith Stein. Eine Untersuchung zur Korrelation von Lebens- und Glaubensgeschichte, Frankfurt a.M. u.a. 1998 (EITh; 10).

⁷⁰ S.: FLOREK, ZDZISLAW: Der mystische Läuterungsprozess.

⁷¹ S.: SCHOBERTH, WOLFGANG: Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 78.

⁷² S.: HOLZHEY, HELMUT: Genese und Geltung. Das vernunftkritische Resultat einer Kontroverse zwischen biologischer und kantischer Erkenntnistheorie, in: Studia Philosophica 42, 1983, 104-

Theologie deutlich gemacht werden, dass die Einbeziehung des Erkenntnisweges einer Person, keine subjektive Verkürzung darstellt. Vielmehr zeigt sich die Grundstruktur des Glaubens in der Zusammengehörigkeit von *fides qua* und *fides quae creditur*. Durch die ausschließliche Beachtung des Dass-Glaubens wird die Theologie satzhaft und löst sich vom gelebten Glauben. Umgekehrt führt eine Einseitigkeit hinsichtlich des Du-Glaubens in der Theologie zu Unverbindlichkeit und Ziellosigkeit. Bei Beachtung beider Dimensionen wird dem Genesegeltungs-Fehlschluss entgangen und ein gegenseitiges Korrektiv ermöglicht. So wird es, möglich im Fragment der einzelnen Biographie auf das Ganze durchzublicken. Denn „die Wahrheit sagen ist zu wenig, man muß sie – und wäre es auch im Fragment – demonstrieren“⁷³.

Gerade durch die Einbeziehung biographischen Materials, d.h. durch den Versuch, einen ganzen Blick zu wagen, liegt die Gefahr sehr nahe, in die Werke EDITH STEINS vor der Konversion Christliches hineinzulesen oder, als andere Möglichkeit, zu meinen, sie als unchristlich nicht wahr-nehmen zu müssen. EDITH STEINS Denk- und Lebensentwicklungen werden, um diesen Gefahren auszuweichen, als eine Bewegung dargestellt und kritisch reflektiert.⁷⁴ Dabei wird auch deutlich, dass das Individuum ineffabel ist. Diese Ineffabilität spricht für eine anthropologische Konzeption, die den Gedanken des Werdens betont, wie es EDITH STEIN tut. Denn sie kann die Einzigartigkeit und freie Entscheidung einer Person denken, ohne sie in ein System festzuschreiben.

Das Woraufhin im Leben EDITH STEINS leuchtet durch das Netz von Leben und Denken auf ihre Schriften durch, und eine Gesamtperspektive wird möglich. In dieser Perspektive wird auch deutlich welche große Bedeutung die Liebe für EDITH STEIN hat. Es ist die Liebe schlechthin, der sie begegnet, und dies ermöglicht ihr, ihr Leben anzunehmen, zu gestalten und letztlich hinzugeben. Wahrheit und Freiheit erhalten aufgrund ihrer Fundierung in der Liebe ihre besondere Richtung. Es kann das eigene Sein als geliebtes Sein entdeckt werden. Dies eröffnet

123, 118. S. auch: LÜKE, ULRICH; MEISINGER, HUBERT; SOUVIGNIER, GEORG (HGG.): Der Mensch – nichts als Natur?. Interdisziplinäre Annäherungen, Darmstadt 2007.

⁷³ SCHNEIDER, MICHAEL: Theologie als Biographie, 20.

⁷⁴ Zwar ist sich R. KÜHN dieser Gefahr durchaus bewusst, aber seine Deutung der Einfühlung von der Kreuzeswissenschaft her scheint gerade dieser Gefahr zu erliegen und so in eine Überinterpretierung der Einfühlung für die Mystik hineinzugeraten. So kann man weder dem Phänomen der Einfühlung noch den Zusammenhängen zum mystischen Erleben gerecht werden. S.: KÜHN, ROLF: Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins, in: FZPhTh 35, 1988, 159-173. Zyzak erliegt dieser Gefahr. S.: ZYZAK, WOJCIECH: Glaube und Mystik bei Edith Stein, in: GuL 78, 2005, 280-295.

einen Möglichkeitsraum für die Entfaltung der je eigenen Individualität. Das Thema Liebe hat in der Edith-Stein-Forschung bisher keine Beachtung gefunden. Diese Arbeit will darauf aufmerksam machen und zeigen, dass so das Spezifikum der Steinschen Anthropologie deutlich wird. Denn die Liebe formt EDITH STEINS anthropologischen Entwurf in entscheidender und einzigartiger Weise. Liebe ist ein höchst dynamisches Geschehen. EDITH STEINS Denken vom Menschen ist ganz von dieser Dynamik geprägt. Sie setzt in ihrem Denken beim werdenden Menschen als Person an und öffnet von diesem Ausgang her sowohl die Phänomenologie als auch die neuscholastisch verengte Theologie. Christliches Denken im Sinne EDITH STEINS ist anthropologisches Denken. Menschliches Leben ist immer nur als Vollzug zu denken. Die vorliegende Arbeit untersucht EDITH STEINS Beitrag für ein existenztragendes Christentum. Die Antwort EDITH STEINS auf die Frage „*Wie werde ich Mensch?*“ ist aktuell. Sie ermöglicht, Ichwerdung, Eigenverantwortung und Gemeinschaftsleben gelingend zu gestalten. Dies gelingt nach EDITH STEIN nur in einer lebendigen Gottesbeziehung, so wie sie selbst es erfahren hat.

Das Konzept dieser Arbeit spiegelt die Verwobenheit von Leben und Denken EDITH STEINS wider. Zuerst wird die existenzielle Ausgangsfrage EDITH STEINS in Zeiten der Selbstverunsicherung des Individuums herausgearbeitet. Dem schließt sich die Antwort auf die Frage, die sie in der Phänomenologie gefunden hat, an. EDITH STEIN findet eine eigenständige Antwort in den phänomenologischen Auseinandersetzungen. Die Erfahrung des Anderen spielt hier eine entscheidende Rolle. Für EDITH STEIN zeigt sich, dass die Phänomenologie, die auch eine Lebensform gewesen ist, in Lebenskrisen nicht weit genug trägt. Die Wahrheit eröffnet sich ihr als personale Liebe. Diese Erfahrung ist so stark, dass sie ihr gesamtes weiteres Leben bestimmt. Ihre wissenschaftlichen Arbeiten vor der Konversion fließen, soweit sie zum Thema Menschwerdung gehören, in die neue Art zu denken ein. Mit der Konversion lernt sie die katholisch-neuscholastisch Philosophie und Theologie kennen. Auch hier findet sie einen eigenen Weg, der weit über ihre Zeit hinaus weist. In der Beschäftigung mit der Gotteslehre entwirft EDITH STEIN eine Trinitarische Anthropologie. Ihre pädagogischen Schriften werden in die Untersuchung mit einbezogen, denn sie bieten zum einen eine Zusammenschau ihres anthropologischen Denkens, zum anderen führen sie zu ihrem philosophischen Hauptwerk *Endliches und Ewiges Sein*. Die theoretischen Schrif-

ten zur Frauenfrage werden nicht ausdrücklich berücksichtigt, denn die damit verbundenen spezifischen Fragen würden weit weg führen.⁷⁵ Jede Frau ist ja erst einmal Mensch. Gleichwohl wird nicht übersehen, dass EDITH STEIN männlicher Diskriminierung auf verschiedenen Ebenen ausgesetzt gewesen ist. Sie fordert nachdrücklich freie Entfaltungsmöglichkeiten für jedes Individuum nach seinen Begabungen und Fähigkeiten. Mann und Frau haben die Aufgabe, ihr Menschsein - als diese Frau, als dieser Mann - zu entwickeln.

Der Zusammenhang von Kreuz und Liebe zeigt die Tiefendimension ihres anthropologischen Denkens. Die *Kreuzeswissenschaft* ist also kein „frommes“ Beiwerk. Die *Kreuzeswissenschaft* ist die Konsequenz ihres Lebens und Denkens. Diese Untersuchung wählt stringent die Perspektive EDITH STEINS. Dabei wird deutlich, dass ihre eigene Einschätzung, dass ihre Zeit notwendig eine radikale, d.h. bis an die Wurzeln gehende Reflexion über den Menschen, bzw. über das Bild vom Menschen braucht, auch für unsere Zeit Gültigkeit besitzt.

Zurzeit werden hauptsächlich zwei Bereiche der Anthropologie diskutiert. Zum einen in den bioethischen Diskussionen die Probleme am Lebensanfang, die in der Frage nach der Reichweite des Würdebegriffs kulminieren.⁷⁶ Die Argumente scheinen jedoch hinlänglich ausgetauscht, ohne dass ein Konsens über die bekannten Lager hinaus erreicht ist.⁷⁷ Zum anderen ist die Freiheit thematisiert. Da-

⁷⁵ Zur Vertiefung s.: WESTERHORSTMANN, KATHARINA: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz.

⁷⁶ Die Literatur zu diesem Themenbereich kann hier nur in einer kleinen Auswahl angeführt werden. Es werden vielfältige Themen bearbeitet. So geht es um einzelne Techniken (PID, PD, Klonen, Stammzellforschung), aber auch um die Rolle der Frau in der technisierten Fortpflanzungsmedizin. Die Frage nach Wert und Würde behinderter Menschen ist in diesen Diskussionen gestellt. Daneben wird gestritten um die gentechnisch veränderten Pflanzen und Lebensmittel. Zu klären sind trotz zahlreicher Veröffentlichungen auch noch die Zusammenhänge von Recht, besonders brisant im Patentrecht und bei der Einführung embryonaler Stammzellen, Ethik, Politik und wirtschaftlichen Interessen. Zu diesem Bereich gehört auch die Frage nach der Forschungsfreiheit. Beiträge zu diesen Themenbereichen kommen auch aus allen denkbaren Richtungen: HERMS, EILERT (HG.): Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001. HÖFFE, OTFRIED; HONNEFELDER, LUDGER; ISENSEE, JOSEF; KIRCHHOF, PAUL: Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, Köln 2002. DABROCK, PETER; KLINNERT, LARS; SCHARDIEN, STEFANIE: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004. GRAF, MICHAEL U.A. (HGG.): „Was ist der Mensch?“. Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004 (Forum Systematik; 22). MIETH, DIETMAR: Was wollen wir können?. Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg u.a. 2002. LORENZ, ROLF J. U.A. (HGG.): Die >>Würde des Menschen<< - beim Wort genommen, Tübingen 2003. WETH, RUDOLF (HG.): Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, Neukirchen 2004. HILPERT, KONRAD; MIETH, DIETMAR: Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg u.a. 2006 (QD; 217). GELHAUS, PETRA: Gentherapie und Weltanschauung. Ein Überblick über die genetische Diskussion, Darmstadt 2006.

⁷⁷ Als Beispiel s.: DAMSCHEN, GREGOR; SCHÖNECKER, DIETER (HGG.): Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Berlin u.a. 2003.

bei wird auf der einen Seite in den Diskussionen um die Sterbehilfe vehement um das Autonomieverständnis gerungen.⁷⁸ Andererseits wird die Willensfreiheit grundsätzlich bestritten.⁷⁹ EDITH STEINS Reflexionen geben keine direkten Antworten. Sie können die heutigen Diskussionen aber weiterbringen, indem sie erstens die vielen Einzelbeiträge und die zersplitterten Diskussionen bündeln auf die eigentliche Frage nach dem handlungsleitenden Bild vom Menschen hin. Zweitens zeigen sie, wie der Mensch sowohl in seiner bleibenden Würde als auch in seiner Entwicklung gedacht werden kann. Drittens wird sichtbar, dass ihre pädagogischen Einsichten für eine gelungene christliche Erziehung höchst aktuell sind. Viertens wird deutlich, dass interdisziplinärer Dialog unabdingbar ist, aber die Spielregeln zwischen Sinn- und Tatsachenwissenschaften gründlich durchdacht und jedem Kommunikationspartner bewusst sein müssen. Und fünftens wird sich für die Theologie zum einen ergeben, dass nur der Mensch in seiner je gewollten Einmaligkeit der Ausgangspunkt theologischen Nachdenkens sein kann. Zum anderen wird durch die Thematisierung der Leiblichkeit eine ganzheitliche Sicht auf den Menschen angeboten, die allen Tendenzen von Leibfeindlichkeit, wie sie im Christentum vertreten worden sind, entgegensteht. Leibfeindliche Tendenzen können auch heute in der Gesellschaft wieder ausgemacht werden, bspw. in den Gewändern der Schönheitschirurgie, des Dopings und des Jugendwahns. Sechstens wird im Leben und Denken EDITH STEINS deutlich, dass die Sinnsuche eine religiöse Suche ist, die nicht im Privaten bleibt, sondern immer zur Selbst- und Weltgestaltung führt.⁸⁰ EDITH STEIN hat in ihrem anthropologischen Entwurf die biblische Rede vom Menschen als Bild Gottes in die existentielle Sicht ihre Zeit über-setzt. So bietet sie der „jungen Disziplin“⁸¹ der Theologischen Anthropologie, in der „ungefähr noch alles problematisch“⁸² ist, Hilfestellung in den Fragen

⁷⁸ Aus der zahlreichen Literatur seien zwei genannt: M. ZIMMERMANN-ACKLIN ist nach wie vor das Standardwerk zum Thema und R. SCHOLZ stellt die verschiedenen Argumente und aktuellen Diskussionen dar. Auch hier ist die Situation ähnlich wie in den Diskussionen am Lebensanfang: Die Argumente sind ausgetauscht. ZIMMERMANN-ACKLIN, MARKUS: Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, Freiburg u.a. (SThE; 79). SCHOLZ, RUTH: Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung, Münster 2002 (Studien zur Moraltheologie; 26).

⁷⁹ Einen Diskussionsüberblick bieten: GEYER, CHRISTIAN (Hg): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a.M. 2004.; PAUEN, MICHAEL: Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt 3. Aufl. 2002.

⁸⁰ Vgl.: KNAPP, MARKUS: Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg 2006, 230ff.

⁸¹ LANGEMEYER, GEORG: Die theologische Anthropologie, in: BEINERT, WOLFGANG (HG.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik 1, Paderborn u.a. 1995, 497-620, 499.

⁸² Ebd.

der Zeit an. Sie zeigt, dass die Anthropologie „auch das Ganze der Theologie“⁸³ sein kann. An vielen Stellen sind Hinweise und Zwischentöne für die obengenannten Punkte erkennbar. Die Verfasserin hat auf explizite aktualisierende Hinweise bewusst verzichtet, um zum einen den Raum für EDITH STEIN zu öffnen und die Stringenz der Darstellung nicht zu verlieren. Zum anderen hätten die vielfältigen Anknüpfungspunkte, von denen jeder für sich eine eigene Darstellung wert sein könnte, den Rahmen dieser Arbeit weit überschritten. Das letzte Kapitel wird jedoch einige der Denkanstöße EDITH STEINS aufzeigen.⁸⁴

⁸³ RAHNER, KARL: Art.: Anthropologie, theologische, in: ²LTHK 1, 618-627, 620.

⁸⁴ Diese Arbeit verzichtet aus Gründen der Lesbarkeit zumeist auf die feminine Form. Dieses Vorgehen führt jedoch dazu, dass die Mitgemeinten unsichtbar bleiben, um dem entgegenzuwirken werden an ausgesuchten Stellen beide Formen angeführt.

0.4. Tabellarischer Lebenslauf EDITH STEINS

1891	12. Oktober: in Breslau als letztes von elf Kindern geboren von SIEGFRIED und AUGUSTE STEIN
1893	10. Juli Tod des Vaters
1905	Unterbrechung der Schulausbildung aufgrund eines Aufenthalts bei der Schwester ELSE GORDON in Hamburg
1911	Abitur an der Viktoria-Schule in Breslau
1911-1913	Studium in Breslau: Germanistik, Geschichte, Psychologie und Philosophie
1913-1915	Studium in Göttingen: Philosophie bei EDMUND HUSSERL, Germanistik, Geschichte
1915	Staatsexamen in Göttingen, mit Auszeichnung. Lazarettendienst beim Deutschen Roten Kreuz in Mährisch-Weißkirchen
1916	Referendarzeit in Breslau Doktorexamen in Freiburg (summa cum laude)
1916-1918	Wissenschaftliche Assistentin bei E. HUSSERL in Freiburg
1917	16. November: ADOLF REINACH fällt in Flandern
1919-1923	Private wissenschaftliche Arbeiten; Vergebliche Versuche zur Habilitation
1921	Lektüre des Lebens der heiligen TERESA VON AVILA im Hause CONRAD-MARTIUS in Bergzabern; Entschluss zur Konversion
1922	1. Januar: Taufe und erste heilige Kommunion in der Pfarrkirche St. Martin in Bergzabern 2. Februar: Firmung in der Hauskapelle des Bischofs von Speyer
1923-1931	Lehrerin am Mädchenlyzeum und an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen von St. Martin in Speyer
1925	Erstes persönliches Treffen mit ERICH PRZYWARA; dieser Impuls führt u.a. zu Übersetzungsarbeiten und schriftstellerischer Tätigkeit; Vortragsreisen im In- und Ausland
1932-1933	Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, nach dem erneutem Scheitern der Habilitation
1933	14. Oktober: Eintritt in den Kölner Karmel
1935-1937	Arbeit an <i>Endliches und Ewiges Sein</i>

1936	Tod der Mutter
1938	21. April: Ewige Gelübde 31. Dezember: Übersiedlung in den Karmel von Echt
ca.1940-1942	Arbeit an der <i>Kreuzeswissenschaft</i>
1942	2. August: Verhaftung von ROSA und EDITH STEIN 9. August: Ermordung im KZ Auschwitz-Birkenau
1987	1. Mai: Seligsprechung EDITH STEINS durch PAPST JOHANNES PAUL II. in Köln
1998	11. Oktober: Heiligsprechung EDITH STEINS durch PAPST JOHANNES PAUL II. in Rom
1999	Ernennung zur Mitpatronin Europas durch PAPST JOHANNES PAUL II.

0.5. Siglen

AMP	Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie	= ESGA 14
Beiträge	Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften - Eine Untersuchung über den Staat	
= US	Eine Untersuchung über den Staat	= ESGA 7
= PK	Psychische Kausalität	= ESGA 6
= IG	Individuum und Gemeinschaft	= ESGA 6
BRI	Briefe an Roman Ingarden	= ESGA 4
EES	Endliches und Ewiges Sein	= ESW II
		= ESGA 11/ 12
EPh	Einführung in die Philosophie	= ESGA 8
ESGA	Edith Stein Gesamtausgabe	
ESJ	Edith Stein Jahrbuch	
ESW	Edith Stein Werke	
KW	Kreuzeswissenschaft	= ESGA 18
LJF	Aus dem Leben einer jüdischen Familie	= ESGA 1
PA	Potenz und Akt	= ESGA 10
PE	Zum Problem der Einfühlung	= ESGA 5
SBB I	Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933)	= ESGA 2
SBB II	Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)	= ESGA 3
Ü I (Newman)	Übersetzungen I: J.H. Newman. Die Idee der Universität	= ESGA 21
Ü II (Newman)	Übersetzungen II: J.H. Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846)	= ESGA 22
Ü V (Koyré)	Übersetzungen V: A. Koyré, Descartes und die Scholastik	= ESGA 25
Quaestiones	Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputate De Veritate Bd. 1 (Quaestio 1-13), Bd. 2 (Quaestio 14-29).	= ESW III; ESW IV
WBP	Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie	

WEG	Wege der Gotteserkenntnis. Die symbolische Theologie der Gotteserkenntnis des Dionysius Areopagita	= ESGA 17
WIM	Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie	= ESGA 15
WP	Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, Louvain u.a. 1962	= ESW VI

Die vollständigen bibliographischen Angaben zu den hier verzeichneten Werken sind im Literaturverzeichnis unter den Werken EDITH STEINS aufgeführt.

Alle weiteren Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE, 2. überarb. und erw. Aufl., zusammengestellt von Siegfried M. SCHWERTNER Berlin u.a. 1994.

Die Ausgangsfrage EDITH STEINS

*„Ich möchte Sie, so gut ich es kann, bitten ...
Geduld zu haben gegen alles Ungelöste in Ihrem Herzen
und zu versuchen die Fragen selbst liebzuhaben ...
Forschen Sie jetzt nicht nach den Antworten,
die Ihnen nicht gegeben werden können,
weil Sie sie nicht leben könnten.
Und es handelt sich darum, alles zu leben.
Leben sie jetzt die Fragen.
Vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken,
eines fernen Tages in die Antwort hinein.“⁸⁵*

⁸⁵ RILKE, RAINER M.: Briefe an einen jungen Dichter, Frankfurt a. M. 1963, 20-25, 21.

1. Die Ausgangsfrage EDITH STEINS

Das Leben und die wissenschaftliche Arbeit EDITH STEINS formen sich in lebendigen Auseinandersetzungen mit den Anforderungen einer Zeit, die die gewohnten und wohlgeordneten Lebensumstände unwiederbringlich wegwischen. Selbstverständliches und sicher Geglaubtes gehen verloren. In Technik, Naturwissenschaft und Philosophie hat sich dieser Umsturz schon mit der Aufklärung angebahnt. Als Folge davon löst die Industrialisierung die überkommenen Arbeitsprozesse und Wirtschaftsgemeinschaften auf. Auch die bürgerliche Ordnung zerbricht, spätestens aufgrund der militärischen Niederlage des Deutschen Reiches, mit einer Schnelligkeit, die erahnen lässt, dass nur noch die bürgerlich-preußische Fassade die Erosionen im Innern verdeckt hat.⁸⁶ Das Dasein des einzelnen Menschen liegt bloß, denn alle schützenden und vertrauten Institutionen zerfallen. Die einzelne Person erfährt sich gefährdet von selbst heraufbeschworenen Gewalten, die nicht mehr zu steuern sind. Der Zusammenbruch der Gesellschaftsordnung hat Auswirkungen auf die Identitätsbildung des Einzelnen und damit auch auf das Selbstverständnis der Gesellschaft.⁸⁷

In den Umbrüchen dieser Zeit sucht EDITH STEIN Orientierung und Sinn. Sie ringt um innere Wahrhaftigkeit, in ihrem Selbstverständnis als Frau, als Deutsche, als Jüdin, als Wissenschaftlerin, als Lehrerin, als Publizistin und schließlich als Schwester *Benedicta a Cruce*.

Mit ihrer Generation stellt sie sich den drängenden Fragen, welche die Herausforderungen des Lebens an sie richten: Wie kann der/die Einzelne sich selbst treu bleiben, wenn die Veränderungen von außen ihn/sie immer wieder vor das Nichts stellen und seine/ihre Lebenswelten zerstören? Wie kann der Mensch wirklich frei bleiben im Strudel von Anpassungsdruck, Existenzängsten und Gewalt? Wie kann der Gegensatz von Innen und Außen überwunden werden, so dass die Person ungebrochen aus ihrem Innern leben kann? Wie kann es zu einem guten Zusammenspiel von Individuum und Gemeinschaft kommen? Was ist die Wahr-

⁸⁶ S.: KOLB, EBERHARD: 1918/19: Die steckengebliebene Revolution, in: STERN, CAROLA; WINKLER, HEINRICH A.: Wendepunkte deutscher Geschichte 1848-1990, überarb. u. erweit. Neuausgabe Frankfurt a. M. 1994, 99-125, 102. MOMMSEN, WOLFGANG J.: Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt 2004, 15-36.

⁸⁷ S.: TOYNBEE, ARNOLD J.: Der Gang der Weltgeschichte. Bd.: 1 Aufstieg und Verfall der Kulturen, München 3. Aufl. 1979, 291f. S. auch: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Deutsche Geistesgeschichte im Jahrzehnt 1918-1928, konzentriert im Blick auf Edith Stein, in: BECKMANN, BEATE u.a. (Hgg.): Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente, 149-170.

heit, die mich leben lässt? Es sind letztlich Fragen, die um die eine Frage kreisen: Wie werde ich Mensch?

Dass EDITH STEIN eine umfassende Antwort auf diese Frage im Horizont der Gottbegegnung findet, ist überraschend, im Blick auf ihre erste Lebenshälfte. Um EDITH STEINS Suchbewegung genauer zu erfassen, ist es deshalb sinnvoll, ihre Abwendung vom überkommenen Glauben näher zu beleuchten. EDITH STEIN trifft die Entscheidung, „das Beten ganz bewusst und aus freiem Entschluß“⁸⁸ aufzugeben, im Alter von 14 Jahren. Diese Absicht führt sie konsequent aus, denn EDITH STEIN ist seit frühester Kindheit ein hoch reflektierter und eigenständiger Geist. Zu dieser Entscheidung führen zwei große Umbrüche. Der erste vollzieht sich 1896 mit dem Eintritt in die Schule. Aus dem Kind mit der „quecksilbrigen Lebendigkeit“⁸⁹ wird ein stilles und schweigsames Mädchen, das ganz in seiner inneren Welt lebt. Die Schule prägt mit der Betonung von Selbstbeherrschung und Pflichtbewusstsein derart ihren Charakter, dass sie den Verlust von Selbstkontrolle als Einbuße von Würde versteht.⁹⁰ Im Unterschied zu ihrer Familie weiß sich die ehrgeizige und leistungsbewusste Schülerin in der Institution Schule anerkannt und verstanden.⁹¹ Der zweite Umbruch kann in das Jahr 1906 datiert werden. Sie teilt der überraschten Familie mit, dass sie die Schule verlassen will, denn das Lernen habe sie „zunächst einmal satt“⁹². Und so fährt sie Ostern 1906 zu ihrer Schwester ELSE GORDON nach Hamburg und bleibt dort zehn Monate. Sie entdeckt ihre Qualitäten in der Haushaltsführung und macht die Erfahrung, dass Kinder sich zu ihr hingezogen fühlen.⁹³ Hier fällt der Entschluss den Glauben aufzugeben. Diese Entscheidung bedeutet einen Bruch mit der Tradition der Mutter. Religiöse Praxis ist für EDITH STEIN nur noch ein rein äußerlicher Akt, der zur Konvention gehörte, den man allein der Mutter zuliebe einhält, ohne Bezug zum eigenen Leben. Es lassen sich aus ihrer Autobiographie folgende Gründe für ihre Abkehr namhaft machen:

⁸⁸ LJF, 109.

⁸⁹ Ebd., 47.

⁹⁰ S.: ebd.

⁹¹ S.: ENDRES, ELISABETH: Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin, München u.a. 1998, 48. MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Zürich u.a. 2. Aufl. 1998, 25f. IMHOF, BEAT W.: Edith Steins philosophische Entwicklung, Basel u.a. 1987 (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte; 10), 27. LJF, 46-51, 103-139.

⁹² LJF, 106.

⁹³ S.: ebd., 108-110.

- Religion regelt die Konventionen des Alltags, und Religiöses verbleibt ganz in dieser äußerlichen Sphäre.
- Der Glaube spendet weder Trost noch Kraft und gewährt keinen inneren Halt.
- Der Glaube ist ohne Zukunftshoffnung.

Die retrospektive Beschreibung der Beerdigung eines Onkels illustriert diese Einschätzung der Religion. Sie schreibt:

„Es wurde zwar mit feierlich erhobener Stimme gebetet: 'Und wenn der Leib zu Staub zerfällt, so kehrt der Geist zu Gott zurück, der ihn gegeben.' Aber dahinter stand kein Glaube an ein persönliches Fortleben und an ein Wiedersehen nach dem Tode“⁹⁴.

Für EDITH STEIN ist Religion also eine Sonderwelt unausgefüllter Riten, die nur in sehr lockerer Verbindung zur eigentlichen Lebenswelt stehen. Der Glaube ist für sie ohne Kraft und Hoffnung, so dass das Leben schnell seinen Wert verliert.

Dies führt ihr der Suizid eines weiteren Onkels vor Augen:

„Ich glaube, die Unfähigkeit, dem Zusammenbruch der äußeren Existenz ruhig ins Auge zu sehen und ihn auf sich zu nehmen, hängt mit dem mangelnden Ausblick auf ein ewiges Leben zusammen. Die persönliche Unsterblichkeit der Seele ist nicht Glaubenssatz. Das ganze Streben ist ein diesseitiges. Selbst die Frömmigkeit des Frommen ist auf Heiligung *dieses* Leben gerichtet. Der Jude kann zähe, mühevollen, unermüdlichen Arbeit und die äußersten Entbehrungen Jahr um Jahr ertragen, solange er ein Ziel vor Augen sieht. Nimmt man ihm dies, dann bricht seine Spannkraft zusammen; das Leben erscheint ihm nun sinnlos, und so kommt er leicht dazu, es wegzwerfen. Den wahrhaft Gläubigen freilich wird die Unterwerfung unter den göttlichen Willen davon zurückhalten“⁹⁵.

Hier muss betont werden, dass es weder um eine Desavouierung noch eine Depavation des Judentums geht. EDITH STEIN selbst macht vielmehr deutlich, dass sie eine leere, allein auf äußerliche Pflichten abgestellte Religionsausübung abstößt.

1915 schildert sie eine Szene im Lazarett Mährisch-Weißkirchen:

„Manchmal kam ein Feldgeistlicher in Uniform in den Saal und ging durch die Reihen. Ich muß sagen, daß er wenig vertrauenswürdig aussah; ich habe auch nicht bemerkt, daß er sich längere Zeit bei jemanden aufgehalten hätte. Nie hab ich es erlebt, daß einem Kranken die hl. Kommunion gebracht oder die hl. Ölung gespendet wurde. Leider war ich so völlig unwissend in diesen Dingen, daß es mir gar nicht einfiel, danach zu fragen oder dafür zu sorgen“⁹⁶.

⁹⁴ Ebd., 53.

⁹⁵ LJF, 54.

⁹⁶ Ebd., 276.

Und nach ihrer Konversion hält sie fest:

„Es ist ein weiter Weg von der Selbstzufriedenheit eines ‘guten Katholiken’, der ‘seine Pflichten erfüllt’, eine ‘gute Zeitung’ liest, ‘richtig wählt’ usw. im übrigen aber tut, was ihm beliebt, bis zu einem Leben an Gottes Hand und aus Gottes Hand, in der Einfalt des Kindes und der Demut des Zöllners. Aber wer ihn einmal gegangen ist, wird ihn nicht wieder zurückgehen“⁹⁷.

Bei aller angebrachten Vorsicht hinsichtlich autobiographischer Selbstdeutung aus der Erinnerung und mit einem mehr an Lebenserfahrungen, ist doch der Frage- und Sehnsuchtschizont EDITH STEINS umrissen. In ihrem Innersten aufgewühlt fragt sie: Wie kann ich authentisch aus meinem Innern leben? Wie erlange ich Halt und Grund? Was gibt mir Sicherheit? Der Gottesglaube scheidet nach den Erfahrungen und der Entscheidung der 14-jährigen für eine befriedigende Antwort aus.

Zur weiteren Beschreibung der Entwicklung EDITH STEINS ist ein großer zeitlicher Sprung notwendig, denn der nächste entscheidende Schritt bahnt sich im 4. Studiensemester an:

„In meinem vierten Semester bekam ich den Eindruck, daß Breslau mir nichts mehr zu bieten hätte und daß ich neue Anregungen brauchte. ... Es drängte mich aber fort. Für die Wahl der Hochschule spielte nun die Poesie der Studentenlieder keine Rolle mehr.“⁹⁸ Etwas ganz anderes bestimmt sie eindeutig. ... Eines Tages traf mich Dr. Moskiewicz⁹⁹ bei dieser Beschäftigung im Psychologischen Seminar.¹⁰⁰ ‘Lassen Sie doch all das Zeug’, sagte er, ‘und lesen Sie *das* hier; die andern Leute haben ja doch alles nur daher.’ Er reichte mir ein dickes Buch: Es war der II. Band von Husserls ‘Logischen Untersuchungen’“¹⁰¹.

Die Phänomenologie verspricht ihr, die Grundbegriffe methodisch sauber zu erarbeiten, deren Fehlen sie bemängelt. Nach der Schilderung eines Gesprächs mit WILLIAM STERN und OTTO LIPMANN¹⁰², in dem es um eine Promotion in der Psychologie geht, zieht EDITH STEIN deshalb folgendes Fazit:

⁹⁷ STEIN, EDITH: Das Weihnachtsgeheimnis, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD: Edith Stein. Wege zur inneren Stille, Aschaffenburg 1987, 55-69, 67.

⁹⁸ EDITH STEIN hatte kurzfristig überlegt nach Heidelberg zu gehen.

⁹⁹ Dr. med. Dr. phil. GEORG MOSKIEWICZ (Mai 1878 - Januar 1918 Breslau) war Philosoph und Psychiater. EDITH STEIN erwähnt ihn oft in LfJ und äußert einen Suizidverdacht in einem Brief an ROMAN INGARDEN (BRI, Nr.: 38 (05.07.1918), 89).

¹⁰⁰ EDITH STEIN bereitet sich für ein Seminar zur Denkpsychologie bei WILLIAM STERN im Sommer 1912 und im Winter 1912/1913 vor. W. STERN (29.04.1871-27.03.1938) wurde 1915 Professor für Philosophie in Hamburg. Er gilt als einer der großen Pioniere der modernen Psychologie und Begründer der Differentiellen Psychologie.

¹⁰¹ LfJ, 169f.

¹⁰² OTTO LIPMANN (06.03.1880-07.10.1933) war Leiter des 1906 gegründeten *Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung*. 1932 erhielt er einen Lehrauftrag in

„Mein ganzes Psychologiestudium hatte mich ja nur zu der Einsicht geführt, daß diese Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stecke, daß es ihr noch an dem notwendigen Fundament geklärter Grundbegriffe fehle und daß sie selbst nicht imstande sei, sich diese Grundbegriffe zu erarbeiten. Und was ich von der Phänomenologie bisher kennen gelernt hatte, entzückte mich darum so sehr, weil sie ganz eigentlich in solcher Klärungsarbeit bestand und weil man sich hier das gedankliche Rüstzeug, das man brauchte, von Anfang an selbst schmiedete“¹⁰³.

Für EDITH STEIN ist die Gefahr einer naturalistisch-mechanistischen Verkürzung des Menschen in der experimentellen Psychologie evident. Gerade E. HUSSERL Kritik¹⁰⁴ an einer naturwissenschaftlich verfahrenende Psychologie, dass sie nämlich keine Einsichten über das geistige Wesen des Menschen erlangen kann, macht die Phänomenologie für sie so anziehend. Von ihrem Studienortswechsel erwartet sie eine Klärung ihrer Frage: Wie kann das Individuum im Gesamtzusammenhang seiner geistigen Welt verstanden werden? Wie kann dies von einem gesicherten wissenschaftstheoretischen Fundament aus geschehen?

Ein Brief des Veters RICHARD COURANT, der Privatdozent für Mathematik in Göttingen ist, und seiner Frau geben den äußeren Anlass, nach Göttingen zu gehen, um ihr Studium der Phänomenologie bei E. HUSSERL selbst fortzusetzen. Die Erinnerung an den Plan bei W. STERN zu promovieren, schüttelt EDITH STEIN in Göttingen sehr schnell ab.

Berlin für: „Psychologie der Arbeit“. Im Sommer 1933 stürmte ein SA-Trupp sein Haus und zerstörte sein Lebenswerk. Am 07.10.1933 beging er Suizid.

¹⁰³ LJF, 174.

¹⁰⁴ HUSSERL, EDMUND: Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. von SZILASI, WILHELM, Frankfurt a.M. 1965, 7-72, 36.

Die neue Sachlichkeit - Phänomenologie

*„Wir wissen, wie mühsam es ist, wirklich sehen zu lernen,
welcher Arbeit es beispielsweise bedarf,
um die Farben, an denen wir doch vorübergehen,
die doch in unser Blickfeld fallen,
wirklich zu sehen.“¹⁰⁵*

¹⁰⁵ REINACH, ADOLF: Über Phänomenologie, in: Adolf Reinach Gesammelte Schriften hrsg. von seinen Schülern, Halle a.d.S. 1921, 379-405, 379.

2. Die neue Sachlichkeit - Phänomenologie

EDITH STEINS Beginn in Göttingen vollzieht sich, auch aufgrund der Vermittlung von G. MOSKIEWICZ, äußerst positiv. Sie wird alsbald vertraut mit den Phänomenologinnen und Phänomenologen im Kreis der *Göttinger Philosophischen Gesellschaft* um E. HUSSERL, v.a. mit ADOLF REINACH. Sie lernt auf Veranstaltungen der Philosophischen Gesellschaft auch MAX SCHELER¹⁰⁶ kennen.

2.1. HUSSERL und die Phänomenologie

Der eigentliche Begründer der Phänomenologie und Orientierungspunkt der Göttinger Phänomenologen war E. HUSSERL. Die Studierenden nannten ihn respektvoll *Meister*. EDITH STEIN hielt diese Redeweise ihr Leben lang bei.

Der Beginn von E. HUSSERLS Philosophieren fällt in eine Zeit, die durch den Neukantianismus geprägt ist. Durch die Überbetonung formaler Methodik, in völliger Außerachtlassung des praktischen und moralischen Interesses I. KANTS und die Anlehnung an andere Wissenschaften, steht die Philosophie in Gefahr, ihre Eigenständigkeit und ihre Bedeutsamkeit für das Leben zu verlieren. Dies hat zur Konsequenz, dass die Psychologie die Philosophie als Grundlagenwissenschaft abzulösen beginnt. Der Einfluss des Empirismus des 19. Jahrhunderts unterstützt diese Entwicklung.¹⁰⁷ E. HUSSERLS Frühwerk *Philosophie der Arithmetik* (1881) bewegt sich noch ganz in diesem Fahrwasser. Er löst sich in den *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) von dieser Sichtweise. Sie stellen „ein Werk des Durchbruchs, und somit nicht ein Ende, sondern ein Anfang“¹⁰⁸ dar. E. HUSSERL, versucht die Philosophie grundlegend zu erneuern, und zwar als eine „absolut begründete und letztlich alles echte Wissen in sich fassende Wissenschaft“¹⁰⁹. D.h., E. HUSSERL erhebt den Anspruch, Philosophie überhaupt erst als Wissenschaft zu etablieren.¹¹⁰ Es handelt sich hier vielleicht um den letzten Versuch der abendländischen Philosophie, den Sinn alles Seienden aus evidenten Quellen zu begrün-

¹⁰⁶ Wobei M. SCHELER nicht im eigentlichen Sinne zu den Göttingern gehört.

¹⁰⁷ S.: GLOY, KAREN: Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Eine Einführung, Paderborn 2006, 39.

¹⁰⁸ HUSSERL, EDMUND: Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik I, Tübingen 7. Aufl. 1993, VIII.

¹⁰⁹ MELLE, ULLRICH: Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, in: SEPP, HANS RAINER (HG.): Edmund Husserl und phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg u.a. 2. Aufl. 1988, 45-59, 45.

¹¹⁰ „Ich sage nicht, Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin, sie sei noch keine Wissenschaft, sie habe als Wissenschaft noch keinen Anfang genommen“, in: HUSSERL, EDMUND: Philosophie als strenge Wissenschaft, 8.

den.¹¹¹ E. HUSSERLS Ruf *Zu den Sachen selbst!* wurde so verstanden, dass es nun wieder darum gehe, sich von den formalen Fragen ab- und den inhaltlichen Fragen wieder zuzuwenden. Denn im Phänomen selbst, d.h. in seiner Erscheinung, zeigt sich wie bzw. was es ist. Die Sache selbst kommt zur Sprache, und die Methode folgt der Sache und nicht umgekehrt.¹¹² Die Phänomenologie versprach, das Wesen der Dinge wieder erkennbar werden zu lassen. Etwas, was die empirischen Wissenschaften und eine nur ihr verpflichtete Philosophie nicht intendiert und auch per definitionem nicht erreichen kann.

E. HUSSERL zeigt dies an einer rein psychologistisch verstandenen Logik. Sie geht davon aus, dass Logik aus einem System erfahrungsabhängiger und induktiver Verallgemeinerungen besteht. Hinzu kommt, dass die Logik vom psychologischen Denkapparat abhängig gemacht wird. Beispielhaft ist die Einschätzung von THEODOR LIPPS zu nennen: „Die Logik ist eine psychologische Disziplin, so gewiß das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das sich in ihm vollendet, ein psychisches Geschehen ist“¹¹³. Dies wird mit einer normativen Sicht verbunden: Logik gilt nun als eine praktische Kunstlehre, und der Logiker gibt an, wie richtig gedacht werden soll. Damit sind letztlich alle logischen Ketten und Folgen Produkte einer oft wiederholten Erfahrung. Etwas gilt, nicht weil es wahr ist, denn über *die* Wahrheit kann nichts ausgesagt werden. Vielmehr gilt etwas, weil es sich für diese Gruppe von Subjekten so und nicht anders eingepreßt hat. Diese Sichtweise führt zur Auflösung des Wahrheits- und auch des Notwendigkeitsgedankens. Es ist in keiner Weise notwendig, dass etwas auf etwas folgt, nur weil es bisher so war. Hier liegt also eine Form der Naturalisierung des Geistes vor.¹¹⁴

E. HUSSERLS Kritik richtet sich weder gegen den Subjektgedanken als solchen noch gegen die Psychologie als Wissenschaft.¹¹⁵ Vielmehr stellt er die Frage: Wie kann nicht nur in Logik und Mathematik, sondern grundsätzlich ein überprüfbares Wissen gewonnen werden? Was ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt? E. HUSSERL macht in den *Logischen Untersuchungen* deut-

¹¹¹ S.: WUCHTERL, KURT: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger. Eine Auswahl, Bern u.a. 1995, 32.

¹¹² S.: HUSSERL, EDMUND: Philosophie als strenge Wissenschaft, 16.

¹¹³ LIPPS, THEODOR: Grundzüge der Logik, Leipzig u.a. 1912, 1f.

¹¹⁴ LEMBECK, KARL-HEINZ: Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein, in: ThPh 63, 1988, 182-202, 186-188.

¹¹⁵ S.: RÖD, WOLFGANG: Die Phänomenologie, in: HOLZHEY, HELMUT U.A. (HGG.): Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004 (GPh; 12), 133-206, 136f.

lich, dass im Psychologismus Denkablauf und Denkinhalt verwechselt werden, d.h., die empirisch nachweisbare Gehirnaktivität während eines Denkvorgangs wird gleichgesetzt mit der Wahrheit seines Resultats. Logische Gesetze sind aber nicht auf einer empirischen, sondern auf einer ontologischen Ebene anzusiedeln.

„Wir stoßen damit auf eine Wissenschaft - von deren gewaltigen Umfang die Zeitgenossen noch keine Vorstellung haben -, die zwar Wissenschaft vom Bewußtsein und doch nicht Psychologie ist, auf Phänomenologie des Bewußtseins gegenüber einer Naturwissenschaft vom Bewußtsein. Da es sich hier doch wohl nicht um eine zufällige Äquivokation handeln wird, so ist im voraus zu erwarten, daß Phänomenologie und Psychologie in sehr nahen Beziehungen stehen müssen, sofern beide es mit dem Bewußtsein, wenn auch in verschiedener Weise, in einer verschiedenen 'Einstellung' zu tun haben; was wir dadurch ausdrücken mögen, daß die Psychologie es mit dem empirischen 'Bewusstsein' zu tun habe, mit dem Bewußtsein der Erfahrungseinstellung, als Daseiendem im Zusammenhang der Natur; hingegen die Phänomenologie mit dem 'reinen' Bewußtsein, d.i. dem Bewußtsein in der phänomenologischen Einstellung.“¹¹⁶

Logik ist demnach für E. HUSSERL ein System ideeller Sachverhalte, die im Bewusstsein aller Menschen gleich erscheinen. Somit ist Logik von der empirischen Logik unabhängig, und sie ist als formale und beweisbare Wissenschaft die Bedingung aller praktischen Kunstlehren. Aufgabe der Phänomenologie ist die Erforschung der idealen Erkenntnisbedingungen a priori.

Deshalb muss nun geklärt werden, wie zwischen idealen Gesetzen und realem Erleben eine Brücke geschlagen werden kann. Wie können hier Wesenserkenntnisse erlangt werden, und wer kann dies? Im Laufe der Auseinandersetzung entwickelt E. HUSSERL die Eidetische (Eidos - Ausdruck/Bedeutung) Phänomenologie. Die Ausgangsfrage dreht sich um die *Geschehnisse*, die sich ereignen, wenn einem sprachlichen Ausdruck Sinn entnommen wird. Um dies zu klären, wird die Eidetische Variation eingeführt. Sie nimmt als Ausgangspunkt den Wortsinn. Es werden die sprachüblichen Bedeutungen, die dem untersuchten Phänomen eigen sind, unterschieden und ein präziser Wortsinn herausgestellt, um *zu den Sachen selbst* vorzudringen, die etwas Allgemeines sind, die Idee oder das Wesen der Dinge. Die Eidetische Phänomenologie ist deskriptiv. Sie lebt von einer Methode des geistigen Schauens von Wesenstatsachen, von Phänomenen. Diese Wesenschau vollzieht sich intuitiv und zwar durch ein Erfassen dessen, was im Bewusstsein unmittelbar und evident gegeben ist. E. HUSSERL hält fest, dass es nicht nur

¹¹⁶ HUSSERL, EDMUND: Philosophie als strenge Wissenschaft, 22f.

das formale kantische Apriori gibt, sondern auch ein materiales oder inhaltliches Apriori, das gewisse Wesensformen und Gesetze als allgemeingültig und denknotwendig erweist.¹¹⁷

In den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) interpretiert E. HUSSERL die Eidetische Philosophie als Transzendentalphilosophie. Dies ist der Beginn der transzendentalen Wende. Hauptthema ist ein Rekurs auf das Bewusstsein, näherhin das Studium der Bewusstseinsweisen, in denen die Gegenständlichkeiten als Wesen gegeben sind. Letztlich geht es um das Verhältnis von Bewusstsein und Sein. Die phänomenologische Analyse beginnt mit einer Urteilsenthaltung (Epoché). Diese Eidetische Reduktion ist notwendig, um zu wissen, was in einem Bewusstseinsakt wirklich gemeint ist. Das unreflektiert Gedachte wird auf das wirklich Vermeinte reduziert. Die wichtigste Epoché ist die Aufgabe der Existenzsetzung, d.h. die natürliche Einstellung, dass die äußere Wirklichkeit, mit uns als Teil, nun mal so ist wie sie ist, muss als naiv bewusst werden, um sie dann suspendieren zu können. Die Tatsache, dass das „Ich“ ist, muss bezweifelt werden, aber an der Tatsache, dass „ich denke“, dass „ich wahrnehme“, kann nicht gezweifelt werden, also dass „ich“ der *Denkende*, *Wahrnehmende* oder *Zweifelnde* bin. Es geht hier nicht um eine Abwendung von der Welt, sondern um die Möglichkeit, sie vorurteilsfrei zu untersuchen. Was bleibt ist das Erleben des Dinges, mitsamt seinem Korrelat, dem vollen Dingphänomen. Die Epoché ermöglicht eine Untersuchung der Welt, „die ihren eigentlichen Sinn zu enthüllen vermag“¹¹⁸. Die phänomenologische Reduktion schließt sich an. Sie ermöglicht es, den Zusammenhang von Welt und Subjektivität zu thematisieren. Hier ist die Intentionalität, also das Faktum, dass Bewusstsein stets Bewusstsein von etwas ist, wichtig. Denn alle Phänomene werden als intentionale Korrelate in das universale Seinsfeld des reinen Bewusstseins eingegliedert. So können die Phänomene vorurteilsfrei untersucht werden.¹¹⁹

¹¹⁷ S.: STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edmund Husserls. Vorbedingungen, Ausarbeitung, Wirkungen, in: STRÖKER, ELISABETH U.A.: Phänomenologische Philosophie, Freiburg u.a. 1989 (Handbuch Philosophie), 13-157, 83-90.

¹¹⁸ ZAHAVI, DAN: Phänomenologie für Einsteiger, Paderborn 2007, 23. S. auch: HUSSERL, EDMUND: Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion, hrsg. von: Boehm, Rudolf, Den Haag 1959 (Husserliana; VIII), 457.

¹¹⁹ S. beispielsweise: HUSSERL, EDMUND: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, hrsg. von BIEMEL, WALTER, Den Haag 2. Aufl. 1962 (Husserliana; VI), 154. 260. S. ebenso: HUSSERL, EDMUND: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von STRASSER, STEPHAN, Den Haag 2. Aufl. 1963 (Husserliana; I) 60f. 66f. S. auch: MELLE, ULLRICH: Die Phänomenologie Edmund Husserls, 55.

Sind die Reduktionen ausgeführt und das absolute Bewusstsein erreicht, erfüllt die Phänomenologie ihre zweite Aufgabe, die Erklärung des Sinnes aus dem Bewusstsein, die sogenannte Konstitution alles Sinnhaften. Die Struktur der Erlebnisse schlechthin wird betrachtet. Dabei arbeitet E. HUSSERL heraus, dass Bewusstseinslebnisse einen transzendentalen Gegenstand meinen und zu jedem Bewusstseinsakt (Noesis) ein intentionaler Gegenstand (Noema) gehört. Das Noema ist etwas Ideelles, das von der Noesis abhängt. Es existiert nur als Vermeintes. Das Zusammenwirken von empirischen Daten und noematischer Bewusstseinsleistung ermöglicht die Konstitution von raum-zeitlichen Gegenständen.

Die aufgeworfenen Fragen rund um die Konstitution innerhalb der transzendentalen Wende bestimmen in der Folgezeit die Diskussion der *Göttinger Philosophischen Gesellschaft* und führen zu Spaltungen innerhalb der Phänomenologie. Um diese Entwicklungen zu verstehen, wird die Philosophische Gesellschaft vorgestellt.

2.2. Die „Göttinger Philosophische Gesellschaft“

EDITH STEIN will nicht länger als ein Semester in Göttingen bleiben, doch daraus werden drei Studienjahre, die sie „aufs Eindrücklichste“¹²⁰ schildert. Diese Zeit prägt ihr gesamtes weiteres Leben.¹²¹ Sie wird sehr schnell ein anerkanntes und beliebtes Mitglied im Phänomenologenkreis von Göttingen und *Meisterschülerin*.

Als E. HUSSERL 1905 nach Göttingen kommt, ist er bereits auf dem Weg zu einer Transzendentalphänomenologie.¹²² Zu ihm stießen dann einige Schüler von TH. LIPPS¹²³, die sich ganz der eidetisch ausgerichteten Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* verpflichtet wussten. Dies war der Anfang der Göttinger Schule.¹²⁴ Der Göttinger Kreis war international geprägt und für die Mitarbeit von Frauen offen: ALEXANDER KOYRÉ¹²⁵ aus Odessa, JOHANNES (JEAN) HERING¹²⁶ aus

¹²⁰ IMHOF, BEAT W.: Edith Steins philosophische Entwicklung, 51.

¹²¹ S.: ebd. Und siehe Kapitel VII „Von den Studienjahren in Göttingen“, in: LJF, 189-261.

¹²² S.: STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edmund Husserls, 55.

¹²³ THEODOR LIPPS: geb. 28.07.1851 in Wallhaben/Pfalz, gest. 17.10.1914 in München. Er war Ordinarius für Philosophie und Psychologie in Bonn, Breslau und ab 1894 in München.

¹²⁴ S.: LJF, 198. Einen sehr interessanten Einblick in die Anfänge der Schule in Göttingen bietet ein Bericht von THEODOR CONRAD aus dem Jahr 1954: AVÉ-LALLEMANT, EBERHARD u.a.: Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954, in: Husserl Studies 9, 1992, 77-90.

¹²⁵ ALEXANDRE KOYRÉ: geb. 29.08.1892 in Odessa, gest. 28.04.1964 in Paris, Wissenschaftshistoriker mit Lehraufträgen in Montpellier, Paris und Kairo. S. auch: LJF, 204.

Straßburg, WINTHROP BELL¹²⁷ aus Kanada, ROMAN INGARDEN¹²⁸ aus Polen und HEDWIG CONRAD-MARTIUS¹²⁹, um nur einige zu nennen.¹³⁰ Der Kreis ist geprägt durch die Freude am gemeinschaftlichen Philosophieren. Phänomenologie, verstanden als Philosophie schlechthin, ist für die Mitglieder die je eigene Lebensform geworden, d.h., Phänomenologie ist nicht von Philosophie überhaupt zu unterscheiden.¹³¹ Mithilfe der phänomenologischen Methode können alle philosophischen Fragen behandelt werden, und zwar auf dem Niveau einer streng wissenschaftlichen Forschung ohne subjektive Willkür. Damit eröffnet sich ein unendliches Forschungsgebiet, denn die Aufgabe der phänomenologischen Methode ist es, alle wissenschaftlichen Verfahren, alle vorwissenschaftliche Erfahrung und alle geistige Tätigkeit, die vernünftig sein will, auf eine sichere Grundlage zu stellen. EDITH STEIN formuliert: „Die Philosophie muß all das, was anderwärts als selbstverständlich vorausgesetzt wird, zum Gegenstand der Untersuchung machen“¹³².

Unbeschadet aller Spannungen bleiben alle, die mehr oder weniger eng zu diesem phänomenologischen Zirkel gehören, mit E. HUSSERL verbunden und zwar, weil „die von Husserl auf den Weg gebrachte Phänomenologie als *Stil eines*

¹²⁶ JEAN HERING: geb. 12.09.1890 in Ribeaupville, gest. 23.03.1966 in Straßburg, Professur für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg.

¹²⁷ WINTHROP BELL: geb. 12.05.1884 in Halifax, gest. 04.04.1965 in Chester, Professur für Philosophie in Toronto. Er wurde als Kolonialengländer im Ersten Weltkrieg interniert. Nach dem Krieg bemühte er sich, durch eine Denkschrift Erleichterungen für Deutschland zu erreichen. Siehe auch: LJF, 208, 239f, 246ff, 313, 374.

¹²⁸ ROMAN INGARDEN: geb. 05.02.1893 in Krakau, gest. 14.06.1970 in Krakau. Er promovierte 1918 bei E. HUSSERL in Freiburg über *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. 1931 erschien seine bekannteste Arbeit *Das literarische Kunstwerk*; 1937 folgte ergänzend *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Eine Professur in Philosophie ab 1945 in Krakau wurde von 1950-1956 aufgehoben. Er zählt zu „den großen polnischen Denkern und Phänomenologen unseres Jahrhunderts“ so: HAEFLINGER, GEORG: Art.: Roman Ingarden, in: NIDA-RÜMELIN, JULIAN (HG.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1991, 261-266, 265. Mit EDITH STEIN verband ihn eine Freundschaft, die sich in der Briefkorrespondenz (ESGA 4 = BRI) zeigt. Der Briefwechsel STEIN - INGARDEN bietet neben den privaten Einblicken auch Einsicht in die Denkwerkstatt der Phänomenologie.

¹²⁹ HEDWIG CONRAD-MARTIUS: geb. 27.02.1888 in Berlin, gest. 15.02.1966 in Starnberg. Sie studierte in Göttingen bei E. HUSSERL und A. REINACH. 1912 heiratete sie den Husserlschüler TH. CONRAD (1881-1969). Das Ehepaar CONRAD bewirtschaftete in Bergzabern ein Obstgut. EDITH STEIN stand seit 1920 in enger Verbindung mit HEDWIG CONRAD-MARTIUS. Sie war am 01.01.1922 ihre Taufpatin. 1949 erhielt sie einen Lehrauftrag für Philosophie an der Universität in München.

¹³⁰ Zudem gehören zum Göttinger Kreis abwechselnd und in mehr oder weniger enger Weise: TH. CONRAD, DIETRICH VON HILDEBRAND, FRITZ KAUFMANN, ADOLF REINACH, WILHELM SCHAPP, KURT STAVENHAGEN und EDITH STEIN. MAX SCHELER stand zu diesem Kreis in eher lockerer Verbindung. Zur Geschichte der phänomenologischen Bewegung siehe auch: AVÉ-LALLEMANT, EBERHARD: Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick, in: SEPP, HANS R.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, 61-75. Siehe auch: LJF, 203-208.

¹³¹ S.: LJF, 205.

¹³² WBP, 7.

neuen, nie dagewesenen Philosophierens“¹³³ über alle Divergenzen hinweg prägend ist. Es gibt in diesem Kreis keine klassisch enge Bindung an den Schulgründer. Denn es geht um die Kultivierung aller Kräfte des Sehens und Anschauens. Phänomenologie ist so verstanden zu einem Handwerk geworden,

„dessen Solidität und Gediegenheit sich einzig nach der getreulichen Beschreibung und anschaulichen Ausweisung aller Schritte bemessen sollte, die zum philosophischen Erfassen einer Sache führten“¹³⁴.

Phänomenologie ist eine Arbeitsphilosophie, deren Handwerk erlernbar ist. Deshalb gibt es auch nur Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. A. REINACH beschreibt die Arbeit der Phänomenologen in einem Vortrag im neukantianischen Marburg 1914 folgendermaßen:

„In dem Augenblick, wo an Stelle der Einfälle die mühselige Aufklärungsarbeit einsetzt, ist die philosophische Arbeit aus den Händen der einzelnen in die der fortarbeitenden und sich ablösenden Generationen gelegt. Spätere Geschlechter werden es nicht verstehen, daß ein einzelner Philosophien entwerfen konnte, so wenig, wie ein einzelner heute die Naturwissenschaft entwirft. Kommt es zu einer Kontinuität innerhalb der philosophischen Arbeit, so wird sich der welthistorische Entwicklungsprozeß, in dem sich eine Wissenschaft nach der anderen von der Philosophie ablöste, nun auch an der Philosophie selbst vollziehen. Sie wird zur strengen Wissenschaft werden – nicht indem sie andere strenge Wissenschaften nachahmt, sondern indem sie sich darauf besinnt, daß ihre Probleme ein eigenes Vorgehen verlangen, das zu seiner Durchführung der Arbeit Jahrhunderte bedarf“¹³⁵.

Es geht A. REINACH um eine Philosophie, die von ihrem Wesen her zutiefst geprägt ist durch das gemeinsame Erarbeiten und Diskutieren und durch eine unermüdliche Kleinarbeit, um die jeweils anstehenden Dinge auf ihre Wesensstrukturen zurückzuführen. Der *Göttinger Kreis* hat entscheidend dazu beigetragen, dass die Phänomenologie in andere Bereiche - Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Kulturwissenschaft, Sprach- und Literaturwissenschaft, Mathematik, Theologie - hineinwirken konnte.¹³⁶

Hier findet EDITH STEIN ihr philosophisches Eros, das ihre denkerischen und methodischen Kräfte freisetzt. Die strenge, am Phänomen orientierte Sachlichkeit und die Bewusstwerdung der Vorurteile und ihre Außerachtlassung wurden für EDITH STEIN zu einer tief prägenden Lebenseinstellung. Mit allen Schülern und Schülerinnen E. HUSSERLS erfährt sie dies als eine Befreiung. Er führt sie zu einer

¹³³ STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edmund Husserls, 58.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ REINACH, ADOLF: Über Phänomenologie, 405.

¹³⁶ S.: STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edmund Husserls, 60f.

neuen und einfachen Art der Erkenntnis und eröffnet die Möglichkeit zu einer unbefangenen Bereitschaft, Einsichten zu empfangen.

„Von *Husserl* muß man sagen, daß die Art, wie er auf die Sachen selbst hinlenkte und dazu erzog, sie in aller Schärfe geistig ins Auge zu fassen und nüchtern, treu und gewissenhaft zu beschreiben, von Willkür und Hoffart im Erkennen befreite, zu einer schlichten, sachgehorsamen und darin demütigen Erkenntnishaltung hinführte. Sie führte auch zu einer Befreiung von Vorurteilen, zu einer unbefangenen Bereitschaft, Einsichten entgegenzunehmen.“¹³⁷

Das Phänomen selbst wurde gesehen, mit einer Haltung, die nicht zuerst kategorisieren, sondern „hören“ wollte, was es selbst als Wirklichkeit zu „sagen“ hat.

Für *die Göttinger* war A. REINACH von besonderer Bedeutung. Er war so etwas wie ein Spiritus Rector. Er habilitierte sich 1909 in Göttingen bei E. HUSSERL und war sein Assistent. In R. INGARDENS Beschreibung A. REINACHS wird deutlich, welche Bedeutung A. REINACH als Lehrer gehabt hat:

„Wenn es um die Fähigkeit ging, ein Seminar zu führen, muß ich gestehen, daß er der beste Lehrer war, den ich je getroffen habe. Weder Twardowski noch Husserl sind ihm gleichgekommen, sowohl was die Formulierung der Probleme als auch die Stellungnahme zu ihrer möglichen Lösung bot. Er hatte immer ein Beispiel bei der Hand, er verstand alles, was man ihm zu sagen hatte.“¹³⁸

Die Berufung E. HUSSERLS nach Freiburg und der Ausbruch des 1. Weltkriegs, dem auch A. REINACH zum Opfer fällt, führt zur Auflösung des Kreises.¹³⁹ Allerdings muss auch gefragt werden, inwieweit die deskriptive Methode allein es vermag, Kontinuität und Systematisierung herzustellen. Die Gefahr einer Zergliederung ist schwerlich zu leugnen, zumal kein Kriterium vorliegt, welche Dinge es lohnen, phänomenologisch untersucht zu werden.¹⁴⁰ Unbestritten ist jedoch die besondere Bedeutung des Kreises für EDITH STEIN. Dies zeigt sich u.a. in ihrer umfangreichen Korrespondenz. Denn in ihr kommen nicht nur *die Göttinger*, sondern auch andere Namen der Phänomenologie über die Jahre hinweg immer wieder vor.

¹³⁷ WBP, 15f.

¹³⁸ INGARDEN, ROMAN: Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, in: FZPhTh 26, 1979, 456-480, 460.

¹³⁹ S.: SEPP, HANS R.: Edith Steins Stellung innerhalb der Phänomenologischen Bewegung, in: ESJ 4, 1998, 495-509, 495.

¹⁴⁰ S.: STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edmund Husserls, 72. Darüber hinaus ist zu fragen, ob nicht die Phänomenologie von ihrem Selbstverständnis her so auf Vielfalt und Dialog angelegt ist, dass eine klassische Schulbildung und -bindung dem widersprechen würde. S.: SEPP, HANS R.: Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine >Schule<, in: ESJ 3, 1997, 237-261.

Offenkundig war sie „eine Art Sammlungspunkt und Nachrichtenbörse für die in alle Welt versprengten ‘Göttinger’“¹⁴¹.

2.3. Ich und der Andere

EDITH STEIN geht es in ihrem Denken um die Person in all ihren Dimensionen. Dieses Interesse drückt sich u.a. in der Wahl ihres Dissertationsthemas „Einführung“ aus. Mit der „Einführung“ greift EDITH STEIN ein philosophisches Thema auf, das ebenfalls von sehr unterschiedlichen Philosophen bearbeitet worden ist. So setzt sie sich u.a. mit M. SCHELER und TH. LIPPS auseinander.¹⁴² In der Verunsicherung über das Ich wird auch der Andere bzw. die Gemeinschaft mithineingezogen. Wie kann das Ich eine eigene Identität gewinnen? Was kann der andere bzw. die Gemeinschaft dazu beitragen?

2.3.1. Die Dissertation „Zum Problem der Einführung“

2.3.1.1. Entstehungsgeschichte

In einer der ersten Vorlesungen, die EDITH STEIN bei E. HUSSERL hört, fällt der Begriff der Einführung. Doch im Gebrauch dieses Terminus werden für EDITH STEIN Unklarheiten sichtbar, denn E. HUSSERL erläutert nicht, „worin sie (die Einführung; NW) bestünde. Das war also eine Lücke, die es auszufüllen galt: ich wollte untersuchen was Einführung sei“¹⁴³. E. HUSSERL ist mit diesem Vorhaben einverstanden. Er verlangt jedoch, dass sie zuvor das Staatsexamen ablegen soll.¹⁴⁴ Ein glücklicher Umstand kommt ihr zur Hilfe, denn sie kann eine Seminararbeit in Geschichte zur Staatsexamensarbeit erweitern. E. HUSSERL sichert zu,

¹⁴¹ GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie. Mystik. Leben, Mainz 3. Aufl. 1999, 87.

¹⁴² Zu erinnern ist hier an die Forschungen von M. SCHELER, MARTIN BUBER, EMMANUEL LEVINAS. Für die weitere Forschung wäre ein Vergleich mit der Identitätstheorie GEORGE H. MEADS sehr aufschlussreich. Denn G. H. MEADS *role taking* zur Identitätsbildung hat gewichtige Parallelen zu Funktionen der Einführung, v.a. im Zusammenhang mit dem Wertfühlen und Wertvergleich. S.: JOAS, HANS: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H.: Mead, Frankfurt a. M. 2000, 143-163. S. weiter auch: REHBERG, KARL-SIEGBERT: Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der >>Philosophischen Anthropologie<<, in: JOAS, HANS: Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Mead, Frankfurt a.M. 1985, 60-92. BERGMANN, WERNER; HOFFMANN, GISBERT: G. H. Mead und die Tradition der Phänomenologie, in: JOAS, HANS: Das Problem der Intersubjektivität, 93-130. RETO FETZ weist für EES auf eine sachliche Nähe hin. S.: FETZ, RETO L.: Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität, in: FETZ, RETO L. U.A. (HGG.): Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein Symposium Eichstätt 1991, Freiburg u.a. 1993 (Phänomenologische Forschungen; 26/27), 286-319, 301.

¹⁴³ LJF, 219.

¹⁴⁴ S.: IMHOF, BEAT W.: Edith Stein, 53.

die andere von ihm zu stellende Staatsarbeit so zu formulieren, dass die Dissertation darauf aufbauen kann. Der November 1914 ist der Abgabetermin für die beiden Staatsexamensarbeiten. Die Termine für die mündlichen Prüfungen können erst nach der Abgabe der schriftlichen Arbeiten festgesetzt werden. Problematisch wird für EDITH STEIN, dass E. HUSSERL das Thema der Arbeit entgegen der Absprache, erweitert hat. Sie soll sich nun mit der gesamten Einfühlungsliteratur auseinandersetzen.¹⁴⁵

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs fällt mitten in ihre Examensvorbereitungen. EDITH STEIN ist von einer gewissen gesteigerten Anspannung ergriffen.

„Von Tag zu Tag steigerte sich die Erregung. Ich verhielt mich aber schon damals so, wie ich es später in solchen Krisentagen ganz bewußt zu tun pflegte: ich blieb ruhig bei meiner Arbeit, obwohl innerlich bereit, jeden Augenblick abzubrechen.“¹⁴⁶

Für die Preußin EDITH STEIN ist es gar keine Frage, ihre persönliche Bedürfnisse zurückzustellen und sich ganz in den Dienst des Staates zu stellen.¹⁴⁷ Sie belegt einen Krankenpflegekurs für Studentinnen, um sich anschließend dem Roten Kreuz zur Verfügung zu stellen. Allerdings gibt es so viele Hilfskräfte, dass sie erst im Frühjahr 1915 ihren Dienst im Seuchenlazarett Mährisch-Weißkirchen beginnen kann. Dieser Dienst dauert bis in den September.

Während dieser gesamten Zeit arbeitet sie weiter an ihrer Dissertation. Die eigenständige systematische Auseinandersetzung mit philosophischen Fragestellungen entspricht ihrem Wesen mehr als die Verarbeitung von Sekundärliteratur, wie es für die Staatsarbeit vonnöten gewesen war. Ihre eigene Schilderung dieser Zeit macht deutlich, dass sie ein Mensch ist, „der schon in frühen Jahren Glück nur in Verbindung mit der Welt des Geistes erlebte, nämlich in der ureigensten verborgenen inneren Welt“¹⁴⁸. Da die phänomenologische Methode immer ein neues Anfangen erfordert, muss EDITH STEIN sich ihren eigenen Zugang suchen. Weihnachten 1915 verbringt sie in Göttingen beim Ehepaar REINACH, denn A. REINACH hatte Fronturlaub erhalten. Mit diesem Besuch kann sie auch Besprechungen mit E. HUSSERL verbinden, die sehr positiv verlaufen.¹⁴⁹ Im Januar 1916 resümiert EDITH STEIN, dass „sich etwas von mir abgelöst und wie zu einem Da-

¹⁴⁵ S.: ebd., 63.

¹⁴⁶ LJF, 241.

¹⁴⁷ Ebd., 243.

¹⁴⁸ IMHOF, BEAT W: Edith Stein, 70.

¹⁴⁹ S.: ebd., 71.

sein gerundet. ... Aber das alles war nur ein Nachfeilen an einem Gebilde, das als Ganzes fertig dastand“¹⁵⁰. Ende Januar erhält sie die überraschende Nachricht, dass E. HUSSERL nach Freiburg i. Br. berufen worden ist. Dieser Wechsel bedeutete für EDITH STEIN ein erschwertes Examen, denn nun musste sie mit unbekannten Prüfern zurechtkommen. Trotz dieser unerwarteten Mehrarbeit kommt sie einer Bitte des Direktors ihrer ehemaligen Breslauer Schule nach. Sie beginnt im Februar 1916 mit ihrer ersten Schultätigkeit. Bis Ostern leistet sie zwölf, danach achtzehn Wochenstunden Unterricht, vor allem Latein, daneben etwas Deutsch, Geschichte und Erdkunde. Nach einigen Monaten im Schuldienst stellen sich aber gesundheitliche Probleme ein, im Sommer 1916 kommt es zu einer Phase völliger Appetitlosigkeit. EDITH STEIN gelangt zu der Überzeugung, dass Schuldienst und wissenschaftliche Arbeit für sie nicht vereinbar sind. Und sollte die Beurteilung E. HUSSERLS gut ausfallen, würde sie deshalb den Schuldienst verlassen.¹⁵¹ Nach Schulschluss Anfang Juli 1916 reist sie umgehend nach Freiburg, um dort das Rigorosum zu absolvieren. Doch E. HUSSERL hatte ihre Arbeit noch nicht gelesen und wollte sie auf das Ende des Semesters vertrösten. Er besann sich dann aber doch eines Besseren, aufgrund von Interventionen seiner Frau MALVINE HUSSERL. Die Prüfung wird erwartungsgemäß mit *summa cum laude* bewertet.¹⁵²

¹⁵⁰ LJF, 311.

¹⁵¹ S.: ebd., 318-327.

¹⁵² S.: ebd., 331-343.

2.3.1.2. Konzeption der Einfühlung nach EDITH STEIN

EDITH STEIN geht es, um einem Missverständnis vorzubeugen, in ihrer Dissertation nicht um das psychologische Einfühlungsvermögen.¹⁵³ Einfühlung ist hier also nicht Empathie. Vielmehr will sie aufzeigen, dass Einfühlung der Weg zur Fremderfahrung ist. Wie wird der Andere erfahrbar, und welche erkenntnistheoretische Struktur liegt dieser Erkenntnis zugrunde? Was kann ich vom Anderen wissen, und welche Auswirkungen hat der eingefühlte Andere auf mich? Das Problem der Einfühlung wird also von EDITH STEIN erkenntnistheoretisch behandelt.

Die Dissertation trägt den Titel *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*.¹⁵⁴ Sie gliedert sich in vier Teile, von denen jedoch der erste - „Historische Darlegung des Problems“ - aus Kostengründen ungedruckt blieb und als verschollen gilt.¹⁵⁵ Die drei vorhandenen Abschnitte tragen die Überschriften: II. Das Wesen der Einfühlungsakte; III. Die Konstitution des psychophysischen Individuums und IV. Einfühlung als Verstehen geistiger Personen.¹⁵⁶ Der Einfluss E. HUSSERLS ist unverkennbar und wird von EDITH STEIN auch nicht geleugnet, sondern deutlich benannt.¹⁵⁷ Bei der Beschäftigung mit der Problematik der Einfühlung ergibt sich für EDITH STEIN als Grundproblem „die Frage der Einfühlung als Erfahrung von fremden Subjekten und ihrem Erleben“.¹⁵⁸

Zwar ist die Arbeit durch E. HUSSERL angestoßen worden, doch ist M. SCHELER für ihre Forschungen hinsichtlich der Person und ihre Beziehung zur Gemeinschaft der erste Ansprechpartner.¹⁵⁹ Emotionen, ebenso Fragen der Ethik, der Religion, der Soziologie und Geschichte, sind durch M. SCHELER als Problemfeld in die Phänomenologie gekommen. EDITH STEIN teilt mit ihm die gleichen Fragen. Denn E. HUSSERL „war eben Mathematiker, später Logiker; die Fragen nach dem Menschen waren relativ weit von ihm entfernt“.¹⁶⁰ EDITH STEIN lernt M. SCHELER im Göttinger Phänomenologenkreis kennen. Er steht den Göttingern

¹⁵³ REINER MATZKER deutet die Einfühlung in einer Art und Weise, dass die erkenntnistheoretische Ebene EDITH STEINS nicht mehr deutlich wird. S.: MATZKER, REINER: *Einfühlung. Edith Stein und die Phänomenologie*, Frankfurt u.a. 1991, 14f.

¹⁵⁴ S.: LOTZ, JOHANNES B.: *Hinführung*, in: PE (ohne Paginierung).

¹⁵⁵ Zur möglichen problemgeschichtlichen Absicherung, s.: ebd., 246ff.

¹⁵⁶ S.: PE, VII f.

¹⁵⁷ S.: ebd., VI.

¹⁵⁸ S.: ebd., V.

¹⁵⁹ NOTA, JAN H.: *Edith Stein - Max Scheler - Martin Heidegger*, in: ELDERS, LEO: *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, 227-237, 228f.

¹⁶⁰ INGARDEN, ROMAN: *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, 469.

aufgrund seiner realistischen und eidetischen Vorgehensweise sehr nahe.¹⁶¹ Schon in dieser ersten Beschreibung wird sowohl Hochachtung als auch Kritik deutlich. M. SCHELER verkörpert für sie das Phänomen der Genialität und sie vermerkt den großen, weit über die Philosophie hinausgehenden Einfluss.¹⁶² Sie kritisiert die Art und Weise, wie M. SCHELER E. HUSSERLS systematische philosophische Kleinarbeit diskreditiert, und damit einhergehend auch M. SCHELERS unsystematisches, von Einfällen geleitetes Nachdenken.¹⁶³ Dieses Arbeiten führte immer wieder zu Konflikten, denn M. SCHELER hielt alles für seine Idee. So wirft er ihr geistigen Raub vor. EDITH STEIN reagiert entsprechend empört. Die Vorwürfe können aber bald aus dem Weg geräumt werden.¹⁶⁴ M. SCHELER erwähnt die Einfühlungsarbeit denn auch positiv im Vorwort zur 2. Aufl. der Materiellen Wertethik.¹⁶⁵ EDITH STEIN verfolgt M. SCHELERS Lebensweg über die Jahre hinweg.

Trotz aller Kritik wird sie M. SCHELER in vielem deutlicher folgen als E. HUSSERL.¹⁶⁶ Die folgenden Kapitel werden das Phänomen der Einfühlung und dessen Bedeutung für die Frage nach der Person darstellen. Aufgrund der Bedeutung von M. SCHELER für diese Fragen werden an geeigneter Stelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufgezeigt. Dies ermöglicht es, den eigenständigen Entwurf EDITH STEINS deutlich zu konturieren.

¹⁶¹ S.: LJF 208-211.

¹⁶² S.: ebd., 210f.

¹⁶³ S.: ebd., 209f.

¹⁶⁴ S.: BRI, Nr.: 29 (28.02.1918), 74.; SBB I, Nr.: 7 (04.04.1918); BRI, Nr.: 82 (01.08.1922), 149.

¹⁶⁵ S.: SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bonn durchges. u. überarb. 2. Aufl. 2000 (Gesammelte Werke; 2), 13.

¹⁶⁶ S.: NOTA, JAN H.: *Die frühe Phänomenologie Edith Steins*, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991, 57- 71, 63.; WULF, CLAUDIA M.: *Freiheit und Verantwortung in Gemeinschaft – eine brisante Auseinandersetzung zwischen Edith Stein und Max Scheler*, in: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE U.A. (HGG.): *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. u.a. 2006 (Wissenschaft und Religion; 14), 91-114, 92.

2.3.1.2.1. Die phänomenologischen Methode hinsichtlich der Einfühlung

Was die Methodik betrifft, ist EDITH STEIN E. HUSSERL, resp. der eidetischen Phänomenologie, verpflichtet. M. SCHELERS unsystematisches Arbeiten widerspricht ihr zutiefst. Sie stellt bei M. SCHELER ein Verstärken dieser Arbeitsweise fest, sodass EDITH STEIN nicht weiß, „ob irgend etwas von seinen Sachen ... als Wissenschaft bezeichnet werden kann, trotz aller genialen Intuitionen und trotz allem, was man von ihm gewinnen kann und was auch ich ihm verdanke“¹⁶⁷. M. SCHELERS phänomenologische Einstellung ist realistisch, intuitiv, deskriptiv und zielt auf die unmittelbare evidente Wesensschau. Sie hat einen gänzlich anderen Charakter als bei E. HUSSERL, obwohl er mit E. HUSSERL einig ist, dass die Philosophie als strenge Wissenschaft sich gerade nicht nach den Naturwissenschaften richten darf.¹⁶⁸ Die Unterschiede zeigen sich bei der Reduktion.

Im ersten Paragraphen des 2. Teils reflektiert EDITH STEIN ihr Vorgehen ausdrücklich als phänomenologisches. Sie stellt fest, dass bei allen Auseinandersetzungen um das Thema der Einfühlung vorausgesetzt worden sei, dass uns „fremde Subjekte und ihr Erleben gegeben“¹⁶⁹ sind. Es ist aber notwendig, die Einfühlung in sich zu betrachten und nach ihrem Wesen zu fragen. Als methodischen Weg wählt sie deshalb die phänomenologische Reduktion. EDITH STEIN betont, dass es der Phänomenologie um die Klärung und somit um die letzte Begründung aller Erkenntnis geht. Um dieses Ziel zu erreichen, wird alles, was sich als bezweifelbar herausstellt, aus der Untersuchung ausgeschieden. Demnach kann weder auf natürliche Erkenntnisse noch auf Ergebnisse anderer Wissenschaften zurückgegriffen werden. Die Reduktion schaltet also die gesamte, uns umgebende Welt aus. Damit bleibt noch ein „unendliches Feld reiner Forschung übrig“¹⁷⁰. Die Existenzsetzung wird zwar notwendigerweise eingeklammert, aber unbezweifelbar bleibt „mein Erleben des Dinges“¹⁷¹. Dieses eigene reine Erleben wird zum Ausgangspunkt der Wesensbetrachtung. Nach der Reduktion bleiben so die Weltphänomene als Objekte der phänomenologischen Forschung übrig. Dabei

¹⁶⁷ BRI, Nr.: 102 (28.11.1926), 175. Vgl. auch: BRI, Nr.: 48 (24.09.1918), 101: „Entschuldigen Sie diese ideenflüchtige Epistel – ich las viel Scheler in letzter Zeit!“.

¹⁶⁸ S.: SCHELER, MAX: Vom ewigen im Menschen, hrsg. von SCHELER, MARIA, Bern 4. Aufl. 1954 (Gesammelte Werke; 5), 75.

¹⁶⁹ S.: PE, 1.

¹⁷⁰ Ebd., 1f.

¹⁷¹ Ebd., 2.

soll bis zum Wesen des Phänomens vorgedrungen werden.¹⁷² Die Phänomenologie der Wahrnehmung erforscht somit das Wesen der Wahrnehmung, und zwar „am Einzelfall in ideierender Abstraktion“¹⁷³. Wie bereits gesagt, ist „mein Erleben“ nicht auszuschalten, also nicht in Zweifel zu ziehen. Gemeint ist jedoch nicht das empirische Ich, das durchaus in Frage gestellt werden kann. Vielmehr ist das Ich als Erlebendes, welches die Welt und sich selbst als Phänomen betrachtet, nicht mehr anzuzweifeln.¹⁷⁴ Dieses Ich weiß um weitere erlebende Subjekte. Dieses Wissen ist zwar hinterfragbar, „aber das Phänomen des fremden Seelenlebens ist da und unbezweifelbar“¹⁷⁵. EDITH STEIN reduziert in ihrer Untersuchung alles vorgefundene Fremde phänomenologisch auf den Akt der Einfühlung.

„Alle diese Gegebenheiten von fremdem Erleben weisen zurück auf eine Grundart von Akten, in denen fremdes Erleben erfaßt wird und die wir nun unter Absehung von allen historischen Traditionen, die an dem Worte hängen, als *E i n f ü h l u n g* bezeichnen wollen.“¹⁷⁶

Die Wahrnehmung des Anderen kann nur beim reinen Ich, bzw. bei der Wesensbeschreibung jenes Aktes, in dem der Andere zur Geltung kommt, ansetzen. Denn dies allein ist eine methodisch abgesicherte Basis. EDITH STEIN gebraucht den Begriff Einfühlung also für alle Wahrnehmungsakte im Bezug auf den Anderen. Diese Überlegungen zeigen, dass sie sich der Eidetischen Phänomenologie verpflichtet weiß.¹⁷⁷

Nach M. SCHELER würde diese Reduktion, also die Einklammerung der Existenzsetzung, nicht ausreichen. Die natürliche Weltanschauung ist im Wissen um die Existenz bzw. Realität enthalten. Realitätserfahrung selbst ruht auf dem Lebensdrang auf, der in der Realität auf Widerstand stößt. Die Realität ist das, was gegen unser Streben Widerstand ausübt.¹⁷⁸ So bedeutet Realsein Widerstandsein, und dann kann die *„Realitätseinklammerung nur auf dem Wege einer Unterdrückung aller Willens-, Strebens- und Aufmerksamkeitsfunktionen vollzogen*

¹⁷² S.: ebd., 2.

¹⁷³ Ebd., 2.

¹⁷⁴ S.: ebd., 3.

¹⁷⁵ Ebd., 3.

¹⁷⁶ Ebd., 4.

¹⁷⁷ S.: WUCHTERL, KURT: Bausteine, 352.

¹⁷⁸ „Ein rein erkennendes Wesen hätte keine Realität, wobei *Realität* der Inbegriff alles dessen bedeutet, was *gegen unser Streben Widerstand* ausübt.“: SCHELER, MAX: Philosophische Weltanschauung. Die Formen des Wissens und der Bildung, hrsg. von FRINGS, MANFRED S., Bern 1967(Gesammelte Werke; 9), 78.

werden“¹⁷⁹. Dazu ist nur ein geistiges Wesen – der Mensch – in der Lage, denn er allein ist das Wesen, das Nein sagen kann.¹⁸⁰ Wobei M. SCHELER festhält, dass eine moralische Selbstreinigung zur Wesenserkenntnis notwendig ist.¹⁸¹ Seine Philosophie lebt von der nun möglichen intuitiven Wesensschau. Entsprechend ist Phänomenologie für ihn die philosophische Einstellung „des geistigen Schauens, in der man etwas zu er-schauen oder zu er-leben bekommt, was ohne sie verborgen bleibt: nämlich ein Reich von <Tatsachen> eigentümlicher Art“¹⁸². Diese Einstellung hat zur Folge, dass die methodisch sorgfältige Kleinarbeit leidet. EDITH STEIN sieht den Grund für M. SCHELERS methodischer Unschärfe in einem phänomenologisch unsachgemäßen Vorgehen, das sich darin zeigt, dass er nicht bis auf das reine Ich einklammert und so auch das Phänomen in seinem Wesen nicht in der angestrebten Klarheit fassen kann.¹⁸³ Dies begründet, bei aller Nähe, tiefgreifende Unterschiede, die sich auch in der Konzeption von Gemeinschaft und Gesellschaft niederschlagen. Allerdings ermöglicht diese Erweiterung der Epoché auch die Ausweitung auf neue Forschungsfelder wie die emotionalen Gefühls- und Wertungsakte.¹⁸⁴

2.3.1.2.2. Der Akt der Einfühlung

Im Weiteren der Dissertation schließen sich eine Beschreibung des Einfühlungsaktes und die Unterscheidung von anderen Akten an. Dies geschieht in mehreren Anläufen mit subtilen phänomenologischen Differenzierungen. Damit grenzt EDITH STEIN Einfühlung von verwandten Phänomenen wie Erinnerung, Phantasie und Nachahmung ab. Mit diesen diffizilen Untersuchungen verfolgt die Beschreibung den Zweck, ihren eigenen Begriff der Einfühlung deutlicher herauszuarbeiten. Durch die Abgrenzung von ähnlichen Erkenntnisarten wird deutlich, dass alle diese Akte originäre Akte sind, d.h., es handelt sich jeweils um aktuelle, gegen-

¹⁷⁹ STEGMÜLLER, WOLFGANG: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Stuttgart 4. erw. Aufl. 1969, 101.

¹⁸⁰ S.: SCHELER, MAX: Die Stellung des Menschen im Kosmos, hrsg. von FRINGS, MANFRED S., 13. verb. Aufl. Bonn 1995, 55.

¹⁸¹ S.: HENCKMANN, WOLFHART: Schelers Begriff der Philosophie in der Zeit des 'Umsturzes der Werte', in: PFAFFEROTT, GERHARD (HG.): Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, Bonn 1997, 20-33, 23.

¹⁸² SCHELER, MAX: Schriften aus dem Nachlass. Bd.1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, hrsg. von SCHELER, MARIA, Bern 2. Aufl. 1957 (Gesammelte Werke; 10), 377-430, 380.

¹⁸³ „Nur weil S c h e l e r kein reines Ich kennt“: PE, 32.

¹⁸⁴ S.: LEMBECK, KARL-HEINZ: Einführung in die phänomenologische Philosophie, Darmstadt 2005, 104.

wärtige Erlebnisse. In der Einfühlung ist der Inhalt, der zur Geltung kommt, jedoch nicht-originär.¹⁸⁵ Die Einfühlung selbst vollzieht sich in drei Schritten¹⁸⁶:

1. Auftauchen des Erlebnisses:

Plötzlich steht mir ein fremdes Erlebnis als Objekt gegenüber. Zum Beispiel die Traurigkeit, die ich im Gesicht des Anderen ablese.

2. Erfüllende Explikation:

Indem ich versuche, mir die Stimmung, z.B. die Traurigkeit des Anderen, zur Gegebenheit zu bringen, ist mir die Traurigkeit nicht mehr Objekt, sondern

„hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle“¹⁸⁷.

3. Zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses:

Das Erleben des Anderen, das ich eingefühlt erfahren habe, wird zum Gegenstand gemacht. So ist eine Klärung des erlebten Vorgangs möglich und darin kann mein Erleben vom eingefühlten Erleben unterschieden werden.

Der erste und der dritte Schritt sind eindeutig nicht-originäre Akte, denn in ihnen tritt das fremde Erleben als wahrgenommenes Objekt dem Einfühlenden gegenüber. Der zweite Schritt ist in der Hinsicht originär, da sich hier aktuell in die Traurigkeit eingefühlt wird. Allerdings bleibt die Traurigkeit des Anderen *seine* Traurigkeit: Man kann sich in sie einfühlen, sie wird aber nicht zu einem originären Erlebnis des Einfühlenden. Es handelt sich also nicht wie bei der Erinnerung oder der Phantasie um mein Erleben, das ich mir erinnere, sondern es handelt sich um die Traurigkeit eines Anderen, der ich mich mit ihm zuwende. Dabei übernimmt das Erleben des Anderen für das Ich auch die Rolle der Leitung:

„In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären, das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären bekundet“¹⁸⁸.

EDITH STEIN kommt zu dem Schluss, dass „Einfühlung eine Art erfahrender Akte sui generis“¹⁸⁹ ist und eine „Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt, ganz

¹⁸⁵ S.: PE, 4-6.

¹⁸⁶ S.: ebd., 9f.

¹⁸⁷ Ebd., 9.

¹⁸⁸ Ebd., 10.

¹⁸⁹ Ebd.

gleich, welcher Art das erfahrende Subjekt ist, welcher Art das Subjekt dessen Bewußtsein erfahren wird“¹⁹⁰.

2.3.1.2.3. Einführung oder Einsführung?

Zur weiteren Herausarbeitung ihres eigenen Einfühlungsbegriffs setzt EDITH STEIN sich mit den Konzeptionen von TH. LIPPS und M. SCHELER auseinander. Sie stimmt mit TH. LIPPS überein, dass Einfühlung verstanden werden kann als ein „inneres Mitmachen ... wo wir 'bei' dem fremden Subjekt und mit ihm seinem Objekt zugewendet sind“¹⁹¹. Ihr Hauptkritikpunkt richtet sich gegen TH. LIPPS Auffassung, dass ein volles Erleben des fremden Erlebens möglich sei. Sie bestreitet nicht, dass es das Phänomen der Einsführung gibt.¹⁹² Aber sie macht deutlich, dass in der Einsführung Ich und Du im Wir aufgehoben sind, „als ein Subjekt höherer Stufe“¹⁹³. Sie kommt zu dem Schluss, dass vom Anderen nicht durch das Einsfühlen etwas erfahren wird, „sondern durch das Einfühlen, durch Einfühlung wird Einsführung und Bereicherung des eigenen Erlebens möglich“¹⁹⁴.

In ihrer Beschäftigung mit M. SCHELERS Theorie der Erfassung von fremdem Bewusstsein¹⁹⁵ macht EDITH STEIN deutlich, dass es ihr um eine phänomenologisch sicher gegründete und klare Wesensbeschreibung der Einfühlung geht. EDITH STEIN schätzt M. SCHELERS Unternehmen als „kühn“¹⁹⁶ ein. Seine Theorie „hat etwas äußerst Bestechendes“¹⁹⁷. EDITH STEIN und M. SCHELER machen geltend, dass die Person wesenhaft auf den Anderen bzw. die Gemeinschaft verwiesen ist. Umstritten ist, ob die Gemeinschaft oder das Ich fundamentaler ist. M. SCHELER geht davon aus, dass ein ursprünglich indifferenter Strom des Erlebens vorliegt.¹⁹⁸ Aus diesem kristallisiert sich erst allmählich das eigene und fremde Erleben heraus.¹⁹⁹ Demnach ist das gemeinsame Erleben ursprünglich und das

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd., 11.

¹⁹² S.: FIDALGO, ANTONIO C.: Der Übergang zur objektiven Welt. Eine kritische Erörterung zum Problem der Einfühlung bei Edith Stein, Darmstadt 1985, 52f.

¹⁹³ PE, 18.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., 30-39.

¹⁹⁶ Ebd., 30.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ „Ein in Hinsicht auf Ich-Du indifferenter Strom der Erlebnisse fließt <<zunächst>> dahin, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält“: SCHELER, MAX: Wesen und Formen der Sympathie, Bern 6.Aufl. 1973 (Gesammelte Werke; 7), 240.

¹⁹⁹ S.: PE, 30.

eigene Erleben des Ichs sekundär.²⁰⁰ EDITH STEIN macht darauf aufmerksam, dass ein Erleben immer eines Trägers bedarf: Bedingung der Möglichkeit für gemeinsames oder fremdes Erleben ist das Ich in seinem Erleben.

„Macht man Ernst mit seiner (M. SCHELERS; NW) Rede vom indifferenten Erlebnisstrom, so ist nicht abzusehen, wie es innerhalb seiner zu einer Differenzierung kommen soll. Jener Erlebnisstrom selbst aber ist eine absolut unvollziehbare Vorstellung; denn jedes Erlebnis ist nun einmal wesentlich Erlebnis eines Ich und auch phänomenal gar nicht von ihm zu trennen.“²⁰¹

Das „Ich“ M. SCHELERS kann also nicht zwischen eigenem und fremdem Erleben unterscheiden, dies führt in letzter Konsequenz zu einer völligen Auflösung des Ichs bzw. zu keiner Entwicklung eines eigenständigen Ichs. Dies ist in M. SCHELERS methodischem Vorgehen begründet, denn er kennt kein reines Ich und versteht unter dem Ich immer nur ein seelisches Individuum und so

„kann er von einem Erleben sprechen, das vor der Konstitution der Iche liegt. Ein solches ichloses Erleben aufzuzeigen gelingt ihm natürlich nicht ... In jener Sphäre (des reinen Bewusstseins; NW) hat das 'Ich' eine andere Bedeutung, es ist nichts als das im Erleben lebende Subjekt des Erlebens. So verstanden, wird die Frage, ob ein Erlebnis 'meins' oder das eines andern sei, sinnlos ... Diese eigenen Erlebnisse - die reinen Erlebnisse des reinen Ich - sind mir gegeben in der Reflexion, der Rückwendung, in der das Ich vom Objekt sich abwendend auf das Erleben dieses Objekt hinblickt.“²⁰²

Zwar hat nach M. SCHELER jeder Mensch „sowohl sein Leibbewusstsein, als auch sein wesensmäßig individuelles geistiges Personzentrum“²⁰³ für sich allein, doch ist echte Einföhlung erstrebenswert und ihr Verlust bedauerlich.²⁰⁴ M. SCHELER schwankt also zwischen der Vorrangigkeit des Individuums vor der Gemeinschaft und einem Auflösen des Ichs in der Gemeinschaft bzw. einem ursprünglichen ungetrennten Sein in der Gemeinschaft.

EDITH STEIN geht es in ihrer Untersuchung um eine phänomenologische Fassung der Einföhlung, um so eine einsichtige Wesensbeschreibung vorzulegen.

²⁰⁰ S.: HUGHES, JOHN: Edith Stein's doctoral thesis on empathy and the philosophical climate from which it emerged, in: *Teresianum* 36, 1985, 455-484, 473f.

²⁰¹ PE., 31.

²⁰² Ebd., 32.

²⁰³ SCHELER, MAX: *Wesen und Formen der Sympathie*, 44.

²⁰⁴ S.: WULF, CLAUDIA MARIÉLE: *Freiheit und Grenze*, 126.

Sie hält sowohl gegenüber TH. LIPPS als auch gegenüber M. SCHELER fest, dass das Ich in der Einfühlung erhalten bleibt und nur transzendental, d.h. als Bedingung der Möglichkeit von fremdem Erleben zu verstehen ist.

2.3.1.2.4. Konstitution des Ichs und der Andere

Ist der Begriff Einfühlung auf der Ebene der Deskription beschrieben, stellt sich die Aufgabe, die „Einfühlung als Konstitutionsproblem“²⁰⁵ zu behandeln. Dabei geht es darum, einen möglichen Lösungsweg aufzuzeigen, sodass die Bedingungen im „Träger dieser Ausdrucksphänomene“²⁰⁶ sich deutlich abzeichnen. Die geltenden Strukturen müssen aufgeklärt werden, denn sie sind Bedingung der Möglichkeit des Einfühlungsphänomens. Eine „Proklamierung des Wunders“ wäre

„die Bankrotterklärung der wissenschaftlichen Forschung. Und wenn das keiner Wissenschaft erlaubt ist, so vor allem nicht der Philosophie, für die es - im Gegensatz zu allen anderen - kein Gebiet mehr gibt, auf das sie ungelöste Fragen abschieben könnte. Hier heißt es: letzte Rechenschaft geben, letzte Klarheit gewinnen“²⁰⁷.

Hier kommt deutlich zum Tragen, welche Aufgabe Phänomenologie - verstanden als Philosophie schlechthin - für EDITH STEIN hat, nämlich die Letztbegründung allen Seins. Um dies, wenigstens im Ansatz, für die Einfühlung zu leisten, skizziert sie die Konstitution des Ichs in vier Stufen.

Den Ausgang nimmt sie beim reinen Ich, gelangt dann zum Ich im Bewusstseinsstrom, anschließend schreitet sie zur Seele als Trägerin, die den Erlebnissen zugrunde liegt, voran, um von daher den entscheidenden „Schritt vom Psychischen zum Psychophysischen“²⁰⁸ zu gehen.

Das reine Ich, als das qualitätslose Subjekt des Erlebens, erlebt als Selbstheit jedoch auch ein „Anderes“:

„Und diese Andersheit bekundet sich in der Art der Gegebenheit; es erweist sich als ein anderes als ich, indem es mir anders gegeben ist als 'ich': darum ist es 'Du'; aber es erlebt sich so, wie ich mich erlebe, und darum ist das 'Du' ein 'anderes ich'. So erfährt das Ich keine Individualisierung, indem ihm ein anderes gegenübertritt, sondern seine Individualität, oder, wie wir lieber sagen wollen, (weil wir die Bezeichnung 'Individualität' noch für etwas anderes aufsparen müssen) seine Selbstheit kommt zur Abhebung gegenüber der Andersheit des andern“²⁰⁹.

²⁰⁵ PE, 40.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd., 40f.

²⁰⁸ Ebd., 44.

²⁰⁹ Ebd., 41.

Damit ist auch auf der Ebene, die Endpunkt der Epoché ist, die Möglichkeit eines zu erfahrenden Anderen gegeben, wodurch einer solipsistischen Verengung der Sphäre des reinen Ichs Grenzen gesetzt sind. Auch kann der Andere dem Ich nicht vorgängig sein, da das reine Ich der notwendige „letzte“ Träger aller Erfahrung ist.²¹⁰

Der nächste Schritt ist, dass das Ich im Sinne einer Einheit eines Bewusstseinsstromes zu verstehen ist, in dem sich die einzelnen Erlebnisse zu einem Strom verbinden. Er kennzeichnet das Ich qualitativ, und diese Prägung des Ichs wirkt auf die Art und Weise zurück, wie die einzelnen Erlebnisse erlebt werden. Hier können nun auch weitere andere qualitative Erlebnisströme unterschieden werden.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass, bevor EDITH STEIN die für sie entscheidende Stufe des Psychophysischen erreicht, sie kurz auf die Seele als den Erlebnissen zugrunde liegende Struktur eingeht. Die seelischen²¹¹ Kategorien sind dabei kausal bedingter Veränderlichkeit unterworfen. Die substantielle Einheit meiner Seele zeigt sich, „wenn die Erlebnisse, in denen sie sich bekundet, ‚meine‘ Erlebnisse sind, Akte, in denen mein reines Ich lebt“²¹². So ist zugleich geklärt: „Die eigentümliche Struktur der seelischen Einheit hängt von dem eigentümlichen Gehalt des Erlebnisstroms ab und umgekehrt“²¹³.

Bei ihrem Versuch, die der Einfühlung im Ich zugrundeliegenden Strukturen aufzuzeigen, ist EDITH STEIN nun zum entscheidenden vierten Schritt - der Analyse des Psychophysischen - gelangt. Hier wird deutlich, dass die vorgenommene Trennung, künstlich war, „denn Seele ist notwendig immer Seele in einem Leibe“²¹⁴. Der Leib ist nicht allein in äußerer Ansicht konstituierbar, denn der Leib ist „immer ‚hier‘, während alle anderen Objekte immer ‚dort‘ sind“²¹⁵. Ein nur äußerlich wahrgenommener Leib ist zwar ein besonders gearteter Körper, dessen

²¹⁰ ANTÓNIO FIDALGO (FIDALGO, ANTÓNIO: Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik, in: FETZ, RETO L.: Studien zur Philosophie, 90-106, 91.99-106.) übersieht dies und konstatiert so einen grundlegenden Widerspruch in *PE*. Darüber hinaus wird ihm nicht deutlich, dass EDITH STEIN Erkenntnistheorie und Ontologie in der Person zusammenführen kann. Transzendente und Reale Ebene fallen bei ihr nicht auseinander. Vielmehr macht sie deutlich, dass „nicht Einklammerung oder Ausschaltung der wirklichen Gegebenheiten gemeint (war; NW), sondern lediglich ihrer Existenzsetzung“. STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edith Steins - Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls, in: *ESJ* 1, 1995, 15-35, 26.

²¹¹ EDITH STEIN gebraucht in *PE* die Begriffe Seele und Psyche noch undifferenziert. In *Psychische Kausalität* führt sie Präzisionen ein.

²¹² *PE*, 43.

²¹³ Ebd., 43f.

²¹⁴ Ebd., 44.

²¹⁵ Ebd., 45.

Koordinaten mit Längen- und Breitengraden anzugeben sind, aber er wäre nie „mein Leib“²¹⁶. *Mein Leib* als ganzer ist immer der „Nullpunkt der Orientierung“²¹⁷, d.h., von mir aus bestimme ich Nord, Süd, West, Ost, bzw. oben und unten. Der Leib konstituiert sich also in zweifacher Weise, zum einen als empfindender Leib und zum anderen als äußerlich wahrgenommener Körper. In dieser zweifachen Gegebenheit wird er als derselbe erlebt. EDITH STEIN stellt fest, dass das Ich immer an den empfindenden Leib gebunden ist und sich auch nicht von ihm lösen kann.²¹⁸ Die Analyse der Empfindungen lässt EDITH STEIN erkennen, wie „die Einheit von Ich und Leib konstituiert. ... Auch das Kausalverhältnis von Psychischem und Physischem tritt uns bereits im Gebiet der Empfindungen entgegen.“²¹⁹ Selbst die eigene Innenwelt ist leiblich vermittelt. Dies zeigt auch die Analyse der Gefühle.²²⁰ Ebenfalls leiblich vermittelt sind der Gefühlsausdruck und der Willensausdruck, der sich im Handeln zeigt und ohne leiblichen Ausdruck nicht denkbar ist.²²¹ EDITH STEIN fasst ihre Analyse folgendermaßen zusammen:

„Was unter einem individuellen Ich oder Individuum zu verstehen ist: ein einheitliches Objekt, in dem Bewusstseinseinheit eines Ichs und ein physischer Körper sich untrennbar zusammenschließen, wobei jedes von ihnen einen neuen Charakter annimmt, der Körper als Leib, das Bewusstsein als Seele und dem Leibe angehörig gegeben sind (Empfindungen, Gemeingefühle), ferner in der Kausalverbindung physischer und psychischer Vorgänge und des dadurch vermittelten Kausalverhältnisses zwischen der Seele und der realen Außenwelt. Das psychophysische Individuum als Ganzes ist Glied im Zusammenhang der Natur“²²².

An dieser Stelle beginnt EDITH STEIN nun mit ihrer expliziten Analyse des fremden Individuums. Die Analyse des Leibes ist der notwendige Schritt hin zur Analyse des Fremden, denn der Übergang zur Gegebenheit des Anderen setzt bei dessen leiblicher Anwesenheit an. Also hebt die „Analyse des Anderen und seiner Wahrnehmung im Ich ... an mit der Analyse seiner leiblichen Gegenwart“²²³. Der genaue Weg führt, wie bei der Analyse des Einzelnen, über den Leib als Trä-

²¹⁶ Ebd., 46.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ S.: ebd., 52.

²¹⁹ Ebd., 53.

²²⁰ „Aber die sinnlichen Gefühle sind nicht nur dort (Körperoberfläche; NW), sondern zugleich auch in mir, sie entquellen meinem Ich.“: ebd., 53f.

²²¹ S.: ebd., 54-63.

²²² Ebd., 63.

²²³ TAPKEN, ANDREAS: Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohut und Edith Stein, Mainz 2003, 157.

ger von Empfindungen zum Leib als Nullpunkt der Orientierung und zum Leib als Träger freier Bewegung.

In der Wahrnehmung eines anderen Körpers, der meinem ähnelt, kommt es zu einer „einfühlenden Vergegenwärtigung“²²⁴: Ich fühle dem fremden Leib Empfindungen ein, d.h., ich sehe nicht nur die fremde Hand, so wie ich ein Buch auf einen Tisch sehe, sondern ich empfinde beispielsweise die Gefühle mit, die die Hand ausdrückt, z.B. Wut. Dabei handelt es sich weder um meine Hand noch um meine Wut. Meine Empfindung in dieser Situation kann sich kontrastierend von der Empfindung des Anderen, die sich wie meine auch im Leib ausdrückt, abheben. Empfindungen gehören immer zu einem Ich, deswegen ist mit dem empfindenden Leib notwendig auch ein fremdes Ich gegeben. Die einfühlende Vergegenwärtigung gelingt umso leichter, je mehr dieser Leib dem Typus Mensch ähnelt, d.h., die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses gelingt am adäquatesten von Mensch zu Menschen.

In dieses fremde Ich kann ich mich einfühlen, und dabei wird mir deutlich, dass auch das andere Ich seinen Leib, so wie ich den meinen, als Nullpunkt der Orientierung erfährt.

„Indem ich mich nun, ihn als Empfindungsleib auffassend, einfühlend in ihn versetze, gewinne ich ein neues Bild der räumlichen Welt und einen neuen Nullpunkt der Orientierung. Es ist nicht so, daß ich meinen Nullpunkt hierher verlege, denn ich behalte meinen 'originären' Nullpunkt und meine 'originäre' Orientierung bei, während ich einfühlend, nicht-originär die andere gewinne.“²²⁵

In diesem Zusammenhang macht EDITH STEIN deutlich, dass deshalb das Weltbild des Anderen mit meinem konoriginär ist.²²⁶ Diese Einsicht hat gravierende Folgen, u.a. liegt hier ein erster Hinweis auf die sich trennenden Wege von EDITH STEIN und E. HUSSERL. Zudem scheint etwas von ihrem Lösungsweg in der Idealismus-Realismus Debatte auf. Es entspricht zutiefst ihrem Erkenntnisinteresse von der *methodisch* sichersten Basis, dem reinen Ich, zum realen psychophysischen Individuum, d.h. der Person, fortzuschreiten. Konoriginarität hat zur Folge, dass der Einfühlung Bedeutung für die Erfahrung der realen Außenwelt zukommt. Dadurch, dass ich mich in die Außenwelterfahrung des Anderen begeben, d.h. einfühlend dessen Erfahrung erkennen kann, wird meine eigene Erfahrungswelt verändert. Die wirkliche Konstitution der realen Außenwelt kann sich nur in einfühlen-

²²⁴ PE, 64.

²²⁵ Ebd., 69.

²²⁶ S.: ebd., 64.

der Erfahrung vollziehen. Es gilt die Feststellung, dass „die Einfühlung als Fundament intersubjektiver Erfahrung Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis der existierenden Außenwelt“²²⁷ ist. Die eingefühlte Welt ist dabei die real existierende Welt, nicht eine wie auch immer geartete phantasierte Welt. Die Welt, wie sie mir erscheint, ist abhängig von meinem Bewusstsein. Es ist aber dieselbe Welt, die dem Anderen nach seiner Art und Weise erscheint. Die Welt ist damit bewusstsensunabhängig. Die Erscheinung, bzw. die Wahrnehmung der einen Welt ist unterschiedlich. Einfühlung und Kommunikation ermöglichen die Verständigung über die Welt und ihre Phänomene.²²⁸ Eine weitere Konsequenz ist, dass erst durch Einfühlung in einen Anderen das eigene Individuum wirklich konstituiert wird. Die Einfühlung ermöglicht es mir, mich mit den Augen des Anderen zu betrachten, und so kann ich mich auch erst als konkretes psychophysisches Individuum sehen.²²⁹

Die Fähigkeit zur freien Eigenbewegung des fremden Leibes dient EDITH STEIN als Brücke zur Beschreibung psychischer Phänomene wie Frische, Mattigkeit, Angst und auch Scham. Der Grund für die Eigenbewegung liegt in der Fähigkeit zu einer inneren Gerichtetheit. Die psychische Kausalität dieser Phänomene manifestiert sich im leiblichen Ausdruck, z.B. Scham im Erröten. Bei genauer Analyse der inneren Welt des Anderen zeigt sich, dass nicht nur ein Kausalzusammenhang vorliegt, sondern auch eine Motivationsbeziehung. Von einem Motivationszusammenhang kann gesprochen werden, wenn ein Erlebnis in einem Sinnzusammenhang steht. Im Akt der Einfühlung begegnet mir der Andere auch als ein „verständliches Sinnganzes“²³⁰. So kann ich das Lächeln und den darauf folgenden Wutausbruch mittels Einfühlung in einen Sinnzusammenhang stellen, der mich die Person und diese Verhaltensweise als sinnvolles Ganzes wahrnehmen lässt, d.h., das Lächeln kann als ein Ausdruck unterdrückter Wut oder Spott sinnvoll gedeutet werden. Die beiden Ereignisse stehen nicht isoliert, als widersprüchlich, nebeneinander.

²²⁷ Ebd., 72.

²²⁸ S.: HEDWIG, KLAUS: Über den Begriff der Einfühlung in der Dissertationsschrift Edith Steins, in: ELDERS, LEO: Edith Stein, 239-251, 241.

²²⁹ S.: PE, 70f, 72f.

²³⁰ Ebd., 97.

Rückblickend kann festgehalten werden: EDITH STEIN hat eingesetzt bei der Einfühlung in den fremden Leib, fortschreitend ergab sich die Wahrnehmung eines fremden Ichs, dann die eines Individuums mit eigener Innenwelt und schließlich des Anderen als eines sinnerfüllten Wesens. Den Ausgang nahm EDITH STEIN dabei von der Gegebenheit des Leibes und gelangte von dort aus zu immer höheren Äußerungen der Seele. Dabei zeigte sich, dass vermittelt Einfühlung der Andere nicht nur als ein Anderer wahrgenommen wird; zugleich manifestiert sich dem Einfühlenden auch, wie er selbst vom Anderen aus wahrgenommen wird.

„Wie wir nun auf einer niederen Stufe (bei der Betrachtung des Leibes als Orientierungszentrum) sahen, war die Konstitution des fremden Individuums Bedingung für die volle Konstitution des eigenen; etwas Ähnliches findet sich auch in den höheren Schichten.“²³¹

Die Einfühlung in den Anderen macht es möglich, dass ich zugleich auch das Bild erlange, das dieser von mir hat. So kann ich mich, meine Eigenschaften und Wirkung kennenlernen und konstituiere mich so als psychophysisches Individuum im vollen Sinne. EDITH STEIN hält aber daran fest, dass die Erkenntnisse über das je eigene Ich auch mittels innerer Wahrnehmung erlangt werden können. Innere Wahrnehmung und Einfühlung korrigieren sich gegenseitig und arbeiten „Hand in Hand, um mir mich selbst zu geben“²³².

2.3.1.2.5. Was ist eine Person?

Der vierte und letzte „con amore“²³³ verfasste Teil ihrer Dissertation behandelt die „Einfühlung als Verstehen geistiger Personen“²³⁴. Dieser Abschnitt zielt darauf, zu einer Wesensbeschreibung der Person zu gelangen. Hier ist der Einfluss M. SCHELERS unübersehbar. Sie teilen die grundlegende Verbindung von Person und Wert.²³⁵

M. SCHELER entwickelt, in bewusster Absetzung von I. KANT²³⁶, eine materiale Wertethik. Werte sind nicht ableitbar. Sie haben ein selbstständiges und nicht dinghaftes Sein.²³⁷ Im Wertfühlen sind es unmittelbar erfassbare Gegenstände. Sie können wertführend bzw. in stellungnehmenden Akten erschlossen wer-

²³¹ Ebd., 99.

²³² Ebd., 101.

²³³ BRI, Nr.: 17 (27.4.1917), 56.

²³⁴ PE, 101-132.

²³⁵ S.: RÖD, WOLFGANG: Die Phänomenologie, 174.

²³⁶ S.: SCHELER, MAX: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 29-31.

²³⁷ S.: ebd., 34.39.

den. In ihnen offenbaren sich Werte, die im Fühlen evident erfasst werden.²³⁸ Werte, Wertqualitäten und die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen bilden einen eigenen Bereich von Gegenständen.²³⁹ Allerdings werden Werte erst „wirklich“²⁴⁰ in den Gütern. In den Gütern sind Werte zugleich „objektiv ... und wirklich“²⁴¹. M. SCHELER hält aber klar fest, dass die Dinge erst durch ihre Teilhabe an Werten zu Gütern werden.²⁴² Von besonderer Bedeutung ist, dass die Werterkenntnis, vielmehr die Wert-Erschauung, die sich „im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie in Lieben und Hassen“²⁴³ aufbaut, a priori ist.²⁴⁴ Demnach ist die Werterfahrung relativ, denn sie ist stets perspektivisch, da sie sich nicht auf das gesamte Wertereich erstrecken kann. Das Ethos einer Kultur ist somit historisch bedingt und damit veränderlich.²⁴⁵ M. SCHELER beschreibt eine Wertrangordnung indem er mehrere Arten von Werten unterscheidet.²⁴⁶ Jeder Wertart entsprechen, aufgrund ihres intentionalen Wertbezugs, Gefühle²⁴⁷:

1. Sinnliche Werte des Angenehmen und Unangenehmen, erfahren in Lust und Schmerz;
2. Lebenswerte, genauer Werte des Edlen und Gemeinen, werden erfahren im allgemeinen Lebensgefühl, sie sind beispielsweise in Gesundheit und Krankheit; in ihnen liegt auch die Grundlage der Gemeinschaft;
3. Kulturwerte, also die Werte des Wahren und Unwahren, des Schönen und Hässlichen, des Rechten und Unrechten, wahrgenommen im geistigen Fühlen des Künstlers, Gesetzgebers oder auch Philosophen;
4. religiöse Werte, Werte des Heiligen und Unheiligen, erfahren in Gefühlen der Seligkeit und Verzweiflung; sie bilden die Basis für eine Glaubensgemeinschaft.

Mit den Werten wird auch deren Rangordnung intuitiv erfasst. So gibt es beispielsweise höhere und niedrigere Werte, und es ist sittlich richtig, den höheren vor-

²³⁸ S.: ebd., 39.

²³⁹ S.: ebd., 37.

²⁴⁰ Ebd., 43.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² S.: ebd., 35.

²⁴³ Ebd., 87.

²⁴⁴ S.: ebd., 84.

²⁴⁵ S.: ebd., 307.

²⁴⁶ S.: ebd., 107.

²⁴⁷ S.: ebd., 122-126.

zuziehen. Der Vorzugsakt gehört selbst zur Werterkenntnis.²⁴⁸ Darüber hinaus werden Werte eingeteilt nach Personwerten und Sachwerten, in Fremdwerte und Eigenwerte, in Gesinnungswerten und Erfolgswerten. Die jeweils erstgenannten sind die höheren Werte und damit vorzuziehen.²⁴⁹ Die Werte Gut und Böse sind keine materialen Werte, vielmehr erhalten sie eine Sonderfunktion als moralische Werte. Sittliches Wollen ist Wertrealisierung. Dem geht die sittliche Erkenntnis, besser die Wert-Erschauung voraus, diese baut sich in Liebe und Hass auf. Der Apriorismus der Liebe ist das letzte Fundament aller anderen Apriorismen. Die Personwerte, als höchste Werte sind deshalb von besonderer Bedeutung, denn was „ursprünglich <<gut>> und <<böse>> heißen kann ... das ist die Person ... Gut und Böse sind Personwerte“²⁵⁰. Wenn die Person höhere oder niedrigere Werte vorzieht, erscheinen Gut und Böse. Sie sind nicht Gegenstand eines Willensaktes. Sie sind eine Begleiterscheinung bei der Realisierung eines Aktes.²⁵¹ Die Person als Aktzentrum ist letztlich in Liebe und Hass fundiert; eine Person ist ein *ens amans*. Geliebt wird dabei nicht das Gute, sondern immer der konkrete Träger des Wertes *Gut*. Erst die Liebe macht die Erfahrung der individuellen Person im vollen Sinne möglich, denn es verhält sich so, dass sie uns

„überhaupt nur *durch* und *im* Akte der Liebe, d.h. auch ihr Wert als Individuum nur in diesem Aktverlauf zur Gegebenheit kommt. Die Gegenständlichkeit als <<Liebesgegenstand>> ist gleichsam der Ort, wo allein die Person existiert und darum auch auftauchen kann“²⁵².

Die sittliche wertvolle Liebe ist darum nur jene, die die Person als diese individuelle Person „liebend ins Auge faßt“²⁵³ und nicht aufgrund wechselnder Eigenschaften oder Begabungen.

Problematisch an M. SCHELERS Entwurf ist die Tatsache, dass er die grundsätzlichen Setzungen seiner Ethik nicht begründet, sondern als Gottesidee postuliert.²⁵⁴ Dies hat sicherlich auch mit seiner Auffassung von Phänomenologie zu tun, der es ja auf das intuitive Erschauen ankommt.

EDITH STEIN geht zwar von einer anderen, d.h. von E. HUSSERL bestimmten Grundlage aus, aber auch sie teilt die Ansicht von der Verbindung von Wert

²⁴⁸ S.: ebd., 106f.

²⁴⁹ S.: ebd., 117ff.

²⁵⁰ Ebd., 49.

²⁵¹ S.: ebd., 87.

²⁵² SCHELER, MAX: *Wesen und Formen der Sympathie*, 168.

²⁵³ Ebd., 167.

²⁵⁴ S.: SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 395f

und Person. Um zu einer Wesensbeschreibung der Person zu kommen, reicht die Bestimmung als psychophysisches Individuum nicht aus. Vielmehr muss die Person als geistiges Subjekt aufgefasst werden, und EDITH STEIN zeigt, dass die Person als solche des Wertfühlers fähig ist. Ein geistiges Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass Erlebnisse nicht beziehungslos nebeneinanderstehen, sondern „es gibt ein erlebtes Hervorgehen des einen aus dem andern, ein Hinübergleiten des Ich von einem zum andern: das was wir früher ‘Motivation’ genannt haben“²⁵⁵. Dieser Sinnzusammenhang, der keine Parallele in der physischen Natur hat, ist „durchaus auf Rechnung des Geistes zu setzen“²⁵⁶.

„Eben dies sinnvolle Hervorgehen unterscheidet die Motivation von der psychischen Kausalität und das einführende Verstehen geistiger von dem einführenden Erfassen psychischer Zusammenhänge.“²⁵⁷

EDITH STEIN unterscheidet hier verschiedene Formen von Gefühlen. Sie nennt sinnliche Gefühle (Lust, Schmerz), Gefühle im Sinne von Stimmungen (Heiterkeit) und Gefühle im „prägnanten Sinne“²⁵⁸. Diesen Gefühlen ist Intentionalität eigen, denn im Fühlen bin ich auf ein Objekt gerichtet, „ist mir etwas am Objekt gegeben, konstituiert sich mir eine Schicht des Objekts“²⁵⁹. Das Objekt erfährt eine qualitative Bestimmung vom Wert des Objekts her, hier ist also ein Wertfühlen gegeben.

„Es eröffnen sich hier Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte, der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person. Somit ist jeder Vorstoß ins Reich der Werte zugleich ein Eroberungszug ins Reich der eigenen Persönlichkeit. Diese Korrelation ermöglicht eine Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle und ihrer Verankerung im Ich und eine Entscheidung über ‘richtig’ und ‘falsch’ in diesem Gebiet.“²⁶⁰

Die Person baut sich in verschiedenen Ich-Tiefen auf, die qualitativ durch die Tiefe ihrer Wertbezogenheit bestimmt sind. Werterfahrung und Werterkenntnis sind zugleich auch Personenerfahrung und Personerkenntnis. In der eigenen Stellungnahme zu bestimmten Werten, z.B. Wahrhaftigkeit, bestimmt jedes Ich darüber, wie es als Person sein und auch erlebt werden möchte, nämlich als wahrhaftig oder eben betrügend. Damit kommt dem Willen, d.h. der bewussten Selbstbestimmung des Handelns aufgrund des inneren Wertfühlers, eine zentrale Rolle im

²⁵⁵ PE, 107.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Ebd., 112.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Ebd., 113.

Ich zu.²⁶¹ Werte, die Eigenwerte der Person sind, wurzeln in personalen Tiefenschichten, die auf keine andere Weise erlebt werden können, und deshalb „ist das Erfassen fremder Personen konstitutiv für die eigene Person“²⁶². Die Liebe ist ein Akt, der diese Personschichten entschleiern kann.

„Nun haben wir im Akt der Liebe ein Ergreifen bzw. Intendieren des personalen Wertes, das kein Werten um eines anderen willen ist; wir lieben eine Person nicht, weil sie Gutes tut, ihr Wert besteht nicht darin, daß sie Gutes tut (wenn er auch vielleicht daran zutage tritt), sondern sie selbst ist wertvoll und 'um ihrer selbst willen' lieben wir sie.“²⁶³

Der Einfluss von M. SCHELER ist unübersehbar. Doch EDITH STEIN verbindet eine gesicherte methodische Basis und die denknotwendige Vorrangigkeit des Ichs mit der Entwicklung der Person als ethisches Wesen. Die Entwicklung der Person korreliert also mit der Entdeckung und Annahme von Werten. Die Liebe hat wie bei M. SCHELER eine besondere Bedeutung, denn sie ermöglicht die Anerkennung der Person um ihrer selbst willen. Damit ist die Liebe letztlich auch die grundlegende Erkenntnisweise für den Anderen, für die Gemeinschaft, aufgrund des Zusammenhangs mit der Ichkonstitution auch für das Individuum.

Dem schließt sich eine kurze Auseinandersetzung mit WILHELM DILTHEY²⁶⁴ an. EDITH STEIN geht davon aus, dass die individuelle Beschaffenheit nicht Grundlage der Erfahrung des Anderen sein kann. Dies trifft das Phänomen der Einfühlung nicht, denn der Andere würde nicht in seiner Andersheit erfahren. Die geistige Person ist prinzipiell offen für die Außenwelt. Diese Anlage gehört zur Tiefenschicht der Person, die sich nicht entwickelt, sondern entfaltet.²⁶⁵ Im gebrochenen und fragmentarischen Charakter der empirischen Person scheint die auf vollständige Enthüllung angelegte Ganzheit der geistigen Person auf. Die Einfühlung ermöglicht es mir, auch an solchen Erlebnissen zu partizipieren, die mir nicht originär begegnet sind. Der Andere „offenbart mir sozusagen meine Potentialität und Zukunft“²⁶⁶.

„Aus dem Gesagten geht auch hervor, welche Bedeutung die Erkenntnis der fremden Persönlichkeit für unsere 'Selbsterkenntnis' hat. Sie lehrt uns nicht nur, wie wir früher sahen, uns selbst zum Objekt zu machen, sondern bringt als Einfühlung in 'verwandte Naturen', d.h. Personen unsres Typs, zur Entfaltung, was in uns

²⁶¹ S.: Ebd., 119.

²⁶² Ebd., 113.

²⁶³ Ebd., 113f.

²⁶⁴ S.: ebd., 126-129.

²⁶⁵ S.: ebd., 123.

²⁶⁶ TAPKEN, ANDREAS: Der notwendige Andere, 162.

‘schlummert’, und klärt uns als Einfühlung in anderes geartete Personstrukturen über das auf, was wir nicht, was wir mehr oder weniger sind als andere. ... Jedes Erfassen andersartiger Personen kann zum Fundament eines Wertvergleichs werden.²⁶⁷

Die Person als Geist ist nicht nur offen für den Anderen, sondern sieht im Anderen die Chance, über den eigenen Erlebnishorizont hinaus zur vollen Entfaltung der eigenen Person zu gelangen. In der Wahrnehmung des Anderen als Sinn Ganzes eröffnen sich dem Ich im nicht-originären Erleben bisher unbekannte Schichten der eigenen Person.

Als Abschluss der Dissertation wirft EDITH STEIN die Frage auf, ob Einfühlung auch in Gott, der als rein geistige Person gilt, möglich ist. Grundsätzlich hatte sie diese Frage schon positiv beantwortet.²⁶⁸ Daraus ergibt sich die Frage, inwieweit es möglich ist, dass „Einfühlung in Gott auf den einfühlenden Menschen ich-konstituierend zurückwirkt“²⁶⁹. EDITH STEIN kommt zu keiner Lösung des Problems, wiewohl das Phänomen des religiösen Erlebnisses an dieser Stelle von Interesse wäre.

Für die Beantwortung der Frage „Wie werde ich Mensch?“ zeichnen sich erste Lösungsvorschläge ab. So kann resümiert werden: EDITH STEIN hat in ihrer Dissertation gezeigt, dass Menschwerdung nur bedeuten kann, die Tiefenschichten der Person zur Entfaltung zu bringen. Dies ist aber in der Realität nur im einfühlenden Begegnungsgeschehen möglich. Der Andere in seiner Eigenheit ist realiter notwendig zur vollen Konstitution des Ichs. Die Gegebenheit des Anderen in seiner Andersheit, so wie sie im Akt der Einfühlung erlebt wird, hat aber nicht nur Folgen für die Erkenntnis der eigenen Tiefenschichten. EDITH STEIN macht überdies deutlich, dass die Andersheit des Anderen auch in der Einfühlung bestehen bleibt. Es bleibt *sein* Schmerz und *seine* Freude, die mir nicht-originär zur Gegebenheit gebracht werden.²⁷⁰ In Aufnahme von Gedanken M. SCHELERS stellt sie heraus, dass es eine Korrelation von Wertethik und Personentwicklung gibt. Die Liebe erhält eine herausragende Stellung.

²⁶⁷ PE, 130.

²⁶⁸ S.: Ebd., 11. Die Beantwortung dieser und der folgenden Fragen ist unabhängig von einer wirklichen Existenz Gottes, s.: PE, 55.

²⁶⁹ KÖRNER, REINHARD: Einfühlung nach Edith Stein. Phänomenologie und Christsein heute, in: ESJ 5, 1999, 325-337, 332.

²⁷⁰ S.: HEDWIG, KLAUS: Über den Begriff der Einfühlung, 245f.

EDITH STEIN hat zunächst das Ich und den Anderen untersucht. Realiter kommen Personen aber nur in Gemeinschaft vor. Folgerichtig fragt sie: Wie gestaltet sich das Zusammenspiel von Individuum und Gemeinschaft?

2.3.2. Individuum und Gemeinschaft

Im Folgenden ist der Spannungsbogen von Individuum und Gemeinschaft zu bedenken. Diese außerordentlich wichtigen Gedanken EDITH STEINS sind in der Forschung bisher kaum wahrgenommen worden. Sie vertiefen die vorangegangenen Gedanken wesentlich.²⁷¹

Für eine Festschrift zu E. HUSSERLS sechzigstem Geburtstag plant EDITH STEIN einen Beitrag über *Psychische Kausalität*. Diese Schrift soll ein Teil der geplanten Habilitation werden. Allerdings wird die Festschrift nicht rechtzeitig fertiggestellt, da nur vier Beiträge eingegangen sind. Die von EDITH STEIN verfasste Arbeit wird mit der Erweiterung *Individuum und Gemeinschaft* erst im fünften Band des philosophischen Jahrbuchs unter dem Titel *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* 1922 veröffentlicht, obwohl das Typoskript bereits im Oktober 1919 vorgelegen hat.²⁷²

EDITH STEIN unterscheidet im Anschluss an FERDINAND TÖNNIES²⁷³ zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft. Eine Gesellschaft ist ein Zusammenschluss von Personen um eines bestimmten Zweckes willen, z.B. Sicherheit zu gewährleisten. Die Gemeinschaft hingegen ist dadurch gekennzeichnet, dass die Personen miteinander leben und sich von Subjekt zu Subjekt begegnen. Die Gemeinschaft hat ihren Zweck in sich. Die Erlebnisse der Gemeinschaft weisen auf einen Erleb-

²⁷¹ Die Werke *Psychische Kausalität* und *Individuum und Gemeinschaft* sind bisher in der Edith-Stein-Forschung wenig bis gar nicht beachtet. Bezeichnend ist die Betitelung der wissenschaftlichen Tagung vom 07.-09.10.2004 in Salzburg zu diesem Themenkreis: „Die ‘unbekannte’ Edith Stein (1917-1925): Frühe Arbeiten im Kontext von Soziologie, Psychologie und Politologie“. S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Steins wenig bekannte Seite: Sozialphilosophie aus dem Geist der Phänomenologie, in: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith Stein, 25-40. Gleiches gilt für US, s.: RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA: Einleitung, in: US, IX-XXXI, IXf. Dies scheint sich nun aber langsam zu wandeln, wie die Veröffentlichung von ALASDAIR MACINTYRE zeigt. S.: MACINTYRE, ALASDAIR: Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922, Lanham u.a. 2007. Völlig außer Acht bleibt in diesem Kapitel die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung rund um die Fragen der Abgrenzung von Psychologie und Geisteswissenschaft, dazu: TAPKEN, ANDREAS: Der notwendige Andere, 132-139.

²⁷² S.: dazu: IMHOF, BEAT W.: Edith Steins philosophische Entwicklung, 98f.

²⁷³ S.: TÖNNIES, FERDINAND: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirische Kulturformen Leipzig 1878; ²1912 (wesentlich verändert und erweiterte Auflage mit dem Untertitel: Grundbegriffe der reinen Soziologie).

nisstrom in ihr hin. Allerdings bleibt jedes Gemeinschaftserlebnis verwurzelt im Ich.

„Das individuelle Ich ist der letzte Auslaufpunkt allen Bewusstseinsleben. ... Es ist nun höchst wunderbar, wie dieses Ich, unbeschadet seiner Einzigkeit und unaufheb-
baren Einsamkeit, eingehen kann in eine Lebensgemeinschaft mit anderen Subjek-
ten, wie das individuelle Subjekt Glied wird eines überindividuellen Subjekts und
wie im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemein-
schaftssubjektes sich auch ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert.“²⁷⁴

Damit greift EDITH STEIN zurück auf das in *PE* Herausgearbeitete, nämlich, dass die Bedingung der Möglichkeit der Einfühlung das Ich ist, welches immer erhalten bleibt. Zudem sind die eingefühlten Erlebnisse nicht-originär. Der Andere bleibt anders. Dementsprechend kann sich eine Gemeinschaft nur aus den „Ichen“ aufbauen, die sie konstituieren. Die Subjekte können dies kraft ihres Geistes. Kommunikation und Zusammenwirken erfordern eine geistige Stellungnahme. Die geistige Dimension des Subjekts ermöglicht es, sich auf Andere hin zu öffnen, denn „echte überindividuelle psychische Realitäten (können; NW) ... nur aus geistigen Individuen erwachsen, nur kraft geistiger Funktionen“²⁷⁵. Die Fähigkeit der Individuen zur Selbsttranszendenz ist die Bedingung der Möglichkeit von Gemeinschaft.

Im Abschnitt *Die Gemeinschaft als Analogon einer individuellen Persönlichkeit*²⁷⁶ skizziert EDITH STEIN nun Eigendynamik und Struktur der Gemeinschaft. Hierbei interessiert sie sich besonders für die Lebenskraft, die einem Individuum zur Bewältigung von Lebensaufgaben zukommen kann. Auf der Ebene des einzelnen Subjekts handelt es sich um einen Vorgang, mittels dessen zwischen verschiedenen psychischen oder geistigen Funktionen Kräfte ausgetauscht werden.²⁷⁷ Deshalb liegt nach EDITH STEIN eine reife Gemeinschaft vor, wenn die Individualität der Einzelsubjekte voll gewahrt ist und ihr Beitrag zugleich die Gemeinschaft begründet.²⁷⁸ Gelingt dies, stellt die Gemeinschaft eine Gesamtperson dar und hat dementsprechend einen eigenen Charakter und *eine eigene Seele*. Dies hat Konsequenzen. Zum einen hat das Individuum die Chance zu einer Wei-

²⁷⁴ IG, 119.

²⁷⁵ Ebd., 169.

²⁷⁶ Ebd., 175-180.

²⁷⁷ S.: MACINTYRE, ALASDAIR: Edith Stein. A Philosophical Prologue, 112f.

²⁷⁸ S.: IG, 249f. Hier in Auseinandersetzung mit M. SCHELER.

terentwicklung seiner Persönlichkeit. Zum anderen wird es erlöst aus „seiner naturhaften Einsamkeit“²⁷⁹. Und durch das Mitglied-Sein

„in der neuen überindividuellen Persönlichkeit, die die Kräfte und Fähigkeiten der einzelnen in sich vereinigt, (d.h.; NW) sie zu ihren Funktionen werden lässt und durch diese Synthesis (kann der Einzelne; NW) Leistungen hervorbringen ..., die alle Wirkungsmöglichkeiten des Individuums überschreiten“²⁸⁰.

In einer Gemeinschaft kommt es zu Synergieeffekten, die die Summe der Einzelkräfte übersteigen und stärkend auf die Individuen zurückwirken.²⁸¹ In diesem Zusammenhang sind die sozialen Akte von besonderer Bedeutung. Soziale Akte sind Wechselbeziehungen, in denen es nicht um Sachinhalte geht, sondern vorrangig um die Person selbst, wie Liebe, Vertrauen, Dankbarkeit, Misstrauen oder auch Abneigung. In diesen Akten werden die Person und nicht einzelne Akte der Person bejaht oder verneint. Diese ihr entgegengebrachten Einstellungen rufen eine eigene Stellungnahme hervor. Besonders deutlich wird dies im sozialen Akt der *Liebe*.

„Die Liebe, der ich begegne, stärkt und belebt mich und verleiht mir die Kraft zu ungeahnten Leistungen. Das Misstrauen, auf das ich stoße, lähmt meine Schaffenskraft. Die fremden Stellungnahmen greifen unmittelbar in mein Innenleben und regulieren seinen Verlauf ... Der, der mich liebt, verliert nicht in dem Maße an Kraft, wie er mich belebt, und der mich haßt, gewinnt nicht etwa die Kräfte, die er in mir vernichtet. Im Gegenteil: die Liebe wirkt im Liebenden als eine belebende Macht, die evtl. mehr Kräfte in ihm entfaltet, als ihr Erleben ihn kostet ... Die Liebe und die positiven Stellungnahmen überhaupt zehren sich also nicht selbst auf, sondern sind ein Born, aus dem ich andere nähren kann, ohne selbst ärmer zu werden. ... Die Liebe gründet sich auf den erfassten Wert der geliebten Person; und andererseits: nur dem Liebenden erschließt sich der Wert einer Person voll und ganz.“²⁸²

Liebe ermöglicht es, eine Gemeinschaft des echten Miteinander zu bilden. Der Mensch wird nicht ausschließlich in seiner Funktionalität gesehen, sondern immer auch in seinem Wert. In der Gemeinschaft entsteht so auch ein *Vorrat* an Kraft.²⁸³

Immer wieder unterstreicht EDITH STEIN im Lauf ihrer Untersuchung, dass die Gemeinschaft wesentlich fundiert ist in den ihr angehörigen Individuen.²⁸⁴ Das

²⁷⁹ Ebd., 247.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ S.: FERRER, URBANO: Kausalität und Motivation bei Edith Stein, in: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith Stein, 43-58, 56f.

²⁸² Ebd., 190f., s. dazu auch PE, 113f.

²⁸³ S.: HAGENGRUBER, RUTH: Das Unsichtbare sichtbar machen. Die soziale Wirklichkeit und ihre Grundlagen in der Philosophie von Edith Stein, in: ESJ 10, 2004, 157-173, 170.

²⁸⁴ S.: IG, 119. 130. 215. 236. 254.

konkrete Individuum kann sich seinerseits auf existentieller Ebene erst im Begegnungsgeschehen und in seinem Leben in der Gemeinschaft voll konstituieren, aber dies geschieht weder auf Kosten der personalen Identität noch führt es zu einer Auflösung des Ichs in der Gemeinschaft.²⁸⁵ EDITH STEIN hält für das geistige Individuum fest, dass es „eben so ursprünglich soziales wie individuelles Wesen sei; dennoch wird aber nicht aufgehoben, daß die sozialen Gebilde in Individuen fundiert sind“²⁸⁶. Demnach ist die Gemeinschaft für die Identitätsbildung des Einzelnen von grundlegender Bedeutung. Die Interaktion von Individuum und Gemeinschaft ist reziprok und erfordert eine ständige Ausbalancierung von Ansprüchen.²⁸⁷ EDITH STEIN bindet diese reale Gleichursprünglichkeit phänomenologisch an das Ich zurück.²⁸⁸

Die Einsichten EDITH STEINS bündelnd kann festgehalten werden, dass Identität und Differenz, Individualität und Sozialität in einem Spannungsbogen stehen. Das einzelne Subjekt ist der notwendige Träger der Gemeinschaft. Dies ist der entscheidende Unterschied zu M. SCHELER.²⁸⁹ Die Gemeinschaft ermöglicht und steigert Kräfte, die weit über das Einzelsubjekt hinausgehen. Konkret ermöglichen erst die sozialen Akte und hier besonders die Liebe volles Personsein. Damit führt EDITH STEIN konsequent weiter, was sie bereits in *PE* erarbeitet hatte. Diese Gedanken führen EDITH STEIN auch in die heftigen Auseinandersetzungen der Idealismus-Realismus Debatte. Bereits zu Beginn ihres Studiums in Göttingen deutet sich der Konflikt an, der zur sachlichen Trennung *der Göttinger* von E. HUSSERL führte. EDITH STEIN beschreibt den „Verdacht“ folgendermaßen:

„Kurz vor Semesterbeginn war Husserls neues großes Werk erschienen: *‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie’* ... Alle hatten dieselbe Frage auf dem Herzen. Die *‘Logischen Untersuchungen’* hatten vor allem dadurch Eindruck gemacht, dass sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantianischer Prägung erschien. Man sah darin eine *‘neue Scholastik’*, weil der Blick sich vom Subjekt ab - und den Sachen zuwendete:

²⁸⁵ EDITH STEIN führt dies auch für den Staat aus. Der Staat hat u.a. die Aufgabe Freiheit zu schützen und sich so im einzelnen Bürger demokratisch zu verankern, bzw. eine freie Zustimmung zum Staat zu ermöglichen. S.: KRIELE, MARTIN: Edith Steins >>Untersuchung über den Staat<<, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog, 83-92.

²⁸⁶ IG, 268.

²⁸⁷ S.: ZELINKA, UDO: Normativität der Natur - Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen, Freiburg u.a. 1994 (SThE; 57), 159-164.

²⁸⁸ S.: MACINTYRE, ALASDAIR: Edith Stein. A Philosophical Prologue, 129.

²⁸⁹ S. dazu auch: WULF, CLAUDIA M.: Freiheit und Verantwortung in Gemeinschaft – eine brisante Auseinandersetzung zwischen Edith Stein und Max Scheler, 109ff.

Die *Erkenntnis* schien wieder ein *Empfangen*, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, *nicht* - wie im Kritizismus - ein *Bestimmen*, das den Dingen sein Gesetz aufröhtigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten. Die 'Ideen' aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus zurücklenken. Was er uns mündlich zur Deutung sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen. Es war der Anfang jener Entwicklung, die Husserl mehr und mehr dahin führte in dem, was er 'transzendentalen Idealismus' nannte (es deckt sich nicht mit dem transzendentalen Idealismus der kantischen Schulen), den eigentlichen Kern seiner Philosophie zu sehen und alle Energie auf seine Begründung zu verwenden: ein Weg, auf dem ihm seine alten Göttinger Schüler zu seinem und ihrem Schmerz nicht folgen konnten²⁹⁰.

Zu fragen ist also, wie das Verhältnis von Dingwelt und erkennenden Subjekt zueinander ist. Gibt es eine vom Subjekt unabhängige Welt der Dinge? Welche Bedeutung hat es, dass es keine subjektunabhängige Wahrnehmung geben kann? Die *Göttinger* können E. HUSSERL in seiner Lösung nicht folgen, da sie eine idealistische Wende glauben zu erkennen.

2.4. Konstitutionsproblematik, Idealismus und Realismus.

EDITH STEINS Lösung

EDITH STEIN bleibt E. HUSSERL nicht nur auf persönlicher Ebene herzlich verbunden. Sie folgt ihm auch philosophisch wesentlich weiter als viele andere *Göttinger*, und sie sucht einen Ansatz jenseits von „Immanuel Kant und der *transzendentalen Phänomenologie* E. Husserls“²⁹¹. Ihr Interesse gilt einer „*Phänomenologie von Welt und Person*“²⁹². Und damit ist auch der entscheidende Unterschied zu anderen Entwürfen markiert.

Dass die Konstitution das Grundproblem der Phänomenologie ist, hatte EDITH STEIN schon in ihrer Dissertation festgestellt:

„Ist aber das geleistet, was wir vorhin als Forderung aufstellten, die Konstitution der transzendenten Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein, dann haben wir letzte Klarheit und es bleibt keine Frage mehr offen“²⁹³.

²⁹⁰ LJF, 200f.

²⁹¹ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: „Ganz offenes Auge“, in: STEIN, EDITH: Einführung in die Philosophie, Freiburg u.a. 1991 (ESW; 13), 265-277, 268.

²⁹² Ebd., 268.

²⁹³ PE, 41.

EDITH STEINS erste kritische Auseinandersetzung mit dem Realismus-Idealismus Problemkreis findet sich in der Schrift *Einführung in die Philosophie* (EPH). Sie geht dann in *Potenz und Akt* (PA) ausführlich darauf ein und bündelt ihre Überlegungen schließlich in *Endliches und Ewiges Sein* (EES)²⁹⁴ vor scholastischem Hintergrund. EDITH STEIN ringt um die Lösung der Konstitutionsproblematik. Dies zeigt sich auch in den Briefen der „Freundschaft(s)- und Denkgemeinschaft STEIN - INGARDEN“²⁹⁵. Die Briefe an R. INGARDEN belegen, wie intensiv EDITH STEIN um eine Lösung gerungen und welche denkerischen Entwicklungen sie vollzogen hat. Im Februar 1917 lehnt sie eine idealistische Konzeption ab:

„Übrigens hat sich ... ganz plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter Bruch mit dem Idealismus! Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann. Ich bin noch nicht dazu gekommen, dem Meister diese Ketzerei zu beichten“²⁹⁶.

Einige Zeit später im Juni 1918 hebt sie diesen Bruch allerdings auf: „Ich selbst habe mich zum Idealismus bekehrt und glaube, er läßt sich so verstehen, daß er auch metaphysisch befriedigt“²⁹⁷. Die Phänomenologie stellt sich mit der Konstitution also die Frage, ob es ein vom Ich unabhängiges Sein gibt, d.h., die Frage nach der Realität der Welt ist aufgeworfen und muss nun grundsätzlich epistemologisch geklärt werden.

In ihrem Ringen um Klärung findet EDITH STEIN einen eigenen Standpunkt in der phänomenologischen Bewegung. Sie ordnet sich selbst der real-phänomenologischen Richtung A. REINACHS und H. CONRAD-MARTIUS zu.²⁹⁸ Dabei lässt sie die transzendente Wende E. HUSSERLS keineswegs außer Acht.²⁹⁹ Zwar nehmen die real-phänomenologischen Prämissen einen hohen Rang ein, aber sie bleibt bewusst auch Husserlschülerin.³⁰⁰

²⁹⁴ „In ‘Endliches und Ewiges Sein’ wird der Übergang vom Ich zur Welt von der Erkenntnistheorie zur Ontologie in größerer Gewissheit und größerer Darstellung vollzogen als noch in *Potenz und Akt*.“: BECKMANN, BEATE: *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, 187.

²⁹⁵ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Einleitung, in: BRI, 9-25, 12.

²⁹⁶ BRI, Nr.: 6 (03.02.1917), 40.

²⁹⁷ BRI, Nr.: 37 (24.06.1918), 87.

²⁹⁸ S.: LJF, 200.

²⁹⁹ „Prinzipiell ist es ebenso gut möglich und ebenso dringlich, von der transzendentalphilosophischen wie von der formal-ontologischen Betrachtungsweise auszugehen.“: PA, 19.

³⁰⁰ S.: LEMBECK, KARL-HEINZ: *Zwischen Wissenschaft und Glauben. Die Philosophie Edith Steins*, in: ZKTh 112, 1990, 271-287, 277.

EDITH STEIN schließt sich demnach *methodisch* E. HUSSERL an, ohne aber seinen Überschnitt zum transzendentalen Idealismus *so* mit zu vollziehen. Sie zeigt, dass die phänomenologischen Befunde durchaus anders zu deuten sind, als es durch E. HUSSERL geschieht, „und zwar so, daß sie im Erfassen der Dingwelt ein Sein bekunden, das gerade nicht relativ auf Bewusstsein“³⁰¹ ist. EDITH STEIN ist überzeugt, dass folgende Deutung der Konstitution E. HUSSERLS eben nicht notwendig ist,³⁰² und zwar:

„Wenn bestimmte geregelte Bewusstseinsverläufe notwendig dazu führen, daß dem Subjekt eine gegenständliche Welt zur Gegebenheit kommt, dann *bedeutet gegenständliches Sein* ... gar nichts anderes als Gegebensein für ein so und so geartetes Bewußtsein, näher: für eine Mehrheit von Subjekten, die miteinander in Wechselverständigung und Erfahrungsaustausch stehen“³⁰³.

EDITH STEIN erkennt in der transzendental-idealistischen Bestimmung der Konstitution eine Rückkehr zum Kantianismus unter Preisgabe jener „Ontologie ... in der Scheler und die ihm nahestehenden Göttinger Husserlschüler ihre Aufgabe“³⁰⁴ erblicken.³⁰⁵ Diese kritische Abgrenzung gegenüber E. HUSSERL wirft die grundsätzliche Frage auf, „welches der Ort der Phänomenologie im Gegeneinander von Idealismus und Realismus“³⁰⁶ ist. Sie macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass das entscheidend Neue bei E. HUSSERL ist,

„daß er nicht bei der Tatsache eines einzelnen *cogito* stehen bleibt, sondern die ganze *Domäne des Bewusstseins* als ein Gebiet unzweifelhafter Gewissheit aufdeckt und der Phänomenologie als ihr Forschungsgebiet zuweist“³⁰⁷.

Beispielweise ist das Phänomen des wahrgenommenen Baumes so unzweifelhaft wie die Wahrnehmung selbst, auch wenn die Existenz des Wahrgenommenen eingeklammert ist. Die gesamte gegenständliche Welt, die das Ich in seinen Akten gegenüber hat, gehört in das Forschungsgebiet der Phänomenologie, d.h., das gesamte bewusste Ichleben kann in Wesensallgemeinheit untersucht werden. Es gibt Gesetze, nach denen sich mit Notwendigkeit Akte an Akte reihen. In diesen

³⁰¹ SEPP, HANS R.: Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 13-23, 23.

³⁰² „Verleiht die Reduktion dem Husserlschen Idealismus somit sein unverwechselbares Gepräge, so ist damit noch nicht ausgemacht, ob Epoché und Reduktion notwendigerweise zu einem Idealismus führen.“: SEPP, HANS R.: Edith Steins Position, 15.

³⁰³ WBP, 10f.

³⁰⁴ Ebd., 11. EDITH STEIN und der Göttinger Kreis wissen sich dem Erbe E. HUSSERLS, dass sie als eine Wiederbegründung der Ontologie identifizieren, verpflichtet. S.: STALLMACH, JOSEF: Edith Stein - von Husserl zu Thomas von Aquin, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog, 42-56, 45.

³⁰⁵ WBP, 11.

³⁰⁶ SEPP, HANS R.: Edith Steins Position, 13.

³⁰⁷ WBP, 10.

Aktzusammenhängen baut sich für das darin lebende Ich eine gegenständliche Welt auf. Ein solcher Aufbau der Welt für das Ich, das in seinen Akten lebt und sie reflektieren und erforschen kann, wird Konstitution genannt.³⁰⁸ Die radikale Zweifelsbetrachtung hat eine Sphäre unbezweifelbaren Seins aufgedeckt, das transzendente Bewusstsein. Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie ist es, diese Sphäre zu untersuchen. In ihr sieht E. HUSSERL die philosophische Grundwissenschaft.

„Denn da für das *reine Ich* die gesamte gegenständliche Welt sich in seinen Akten aufbaut, kann nur die Analyse dieser konstituierenden Akte den Aufbau der gegenständlichen Welt letztlich klären, nur sie kann den eigentlichen Sinn von Erkenntnis, Erfahrung, Vernunft usw. herausstellen.“³⁰⁹

Die weiteren Folgerungen, die E. HUSSERL aus der Konstitution zieht, führen EDITH STEIN allerdings zum sachlichen Auseinandergehen, denn die „Transzendentalisierung der Methode durch Husserl hatte eine Idealisierung des gesamten Denkkonzepts zur Folge“³¹⁰. In E. HUSSERLS transzendental gewendetem Denken zeichnet sich eine immer strikere Trennung von ontologischem und erkenntnistheoretischem Bereich ab. Maßgeblich wird die strenge Unterscheidung der bewusstseinsimmanenten und der bewusstseinstranszendenten Sphäre. Das reine Ich und der von ihm konstituierte reine Bewusstseinsstrom werden als bewusstseinsimmanent erkannt. Bewusstseinstranszendent ist die gesamte gegenständliche Welt einschließlich des psychophysischen Individuums. Diese strikte Trennung hat zur Folge, dass Erkenntnis beschränkt ist auf die Tätigkeit des reinen Ichs im reinen Bewusstseinsstrom, der allein zu erkennende Daten liefern kann. Über die Gewinnung dieser Daten ist keine nähere Aussage zu machen. Die Inhalte der bewusstseinstranszendenten Sphäre sind der Erkenntnis nur insoweit zugänglich, als dass sie bewusstseinsimmanent in Form reiner Bewusstseinsinhalte vorliegen.³¹¹ Hier sind die Gründe für die Trennung der Schüler und Schülerinnen von ihrem Meister E. HUSSERL zu suchen. EDITH STEIN sieht E. HUSSERLS großes Verdienst in der Aufdeckung dieser Bewusstseinssphäre und der Konstitutionsproblematik.³¹²

³⁰⁸ Ebd., 10.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ SEPP, HANS R.: Edith Steins Position, 13.

³¹¹ S.: TRAPPE, TOBIAS: Transzendente Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre, Basel 1996, 37f.

³¹² S.: WULF, CLAUDIA M.: Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung, Vallendar-Schönstatt, 2002, 55ff, 65ff,

Für die Transzendentalphänomenologie sind allein die dem Bewusstsein vorgegebenen Gegenstände von Belang. EDITH STEIN geht ebenfalls von diesem Standpunkt aus, aber - und diese Einschränkung ist von großer Bedeutung - dies nur in methodischer Hinsicht. Die Einklammerung der Daseinssetzung der bewussteinstranszendenten Ebene findet sich auch bei ihr. Aber, und hier beginnt der Unterschied, sowohl das Gegenständliche als auch das Ich bleiben mit gleicher Sicherheit gegeben. Dies entspricht EDITH STEINS Erkenntnisinteresse: Person. So geht sie wie E. HUSSERL vom reinen Ich aus. Dies ist eine methodische Entscheidung, um letzte Erkenntnissicherheit zu ermöglichen. Das reine Ich ist aber auf Inhalte angewiesen. Diese können nur von „außen“, d.h. bewussteinstranszendent, kommen. Wahrnehmung ist ein solcher Akt, der es ermöglicht, Gehalte so aufzunehmen, dass sie immanent erfasst und verarbeitet werden können. Die Wahrnehmung aber fordert als Bedingung der Erkenntnis die psychophysische Struktur des erkennenden Subjekts.³¹³

Die bei E. HUSSERL streng getrennten Sphären öffnet EDITH STEIN füreinander. Dies wird besonders deutlich in der Wertigkeit der Leiblichkeit.³¹⁴ Leiblichkeit ist als *constituens*³¹⁵ anzusprechen und überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung. Im Grunde ist die Leiblichkeit die apriorische Bedingung des Erkennens überhaupt. Insgesamt können Freiheit, Vernunftbegabung, Leiblichkeit und Seele als Constituentia der Person bestimmt werden: „Zum Wesen des Menschen gehört es, dass er Leib und Seele hat, vernunftbegabt und frei ist. Es gehört nicht zu seinem Wesen, dass er weiße Haut oder blaue Augen hat“³¹⁶. Eine angemessene Deutung des reinen Ichs ohne „Kontakt“ zur bewussteinstranszendenten Ebene ist nicht möglich. Der Geist hat über die Psyche Zugang zum Leib. Die psychophysische Struktur ist apriorisch, d.h., sie ist Erkenntnisbedingung für das personale Bewusstsein. Diese Struktur bedeutet, dass be-

83-86. Mir scheinen hier auch wichtige Gründe für das nicht gelöste Problem der Intersubjektivität bei E. HUSSERL zu liegen. S. dazu: LEMBECK, KARL-HEINZ: Phänomenologie Husserls und Edith Stein, 199.

³¹³ WULF, CLAUDIA M.: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins „Einführung in die Philosophie“, in: EPh, IX-XLIV, XV.

³¹⁴ B. BECKMANN-ZÖLLER spricht von einer „somatologischen Anthropologie“ bei Edith Stein. BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, in: AMP, XVII-LIII, XXXII.

³¹⁵ „Unter ‘constituens’ versteht Edith Stein das, was etwas wesentlich ausmacht. Es ist das, was auf der Seite des Phänomens der Konstitution entspricht, was als Wesensmerkmal im Bewusstsein konstituiert wird. Es ist das ‘Apriori’ der Gegenstandskonstitution. Diese Konstitution bestimmt Edith Stein als ‘echte Ontologie’, d.h. sie erfasst den Gegenstand als existent und ist nicht nur transzendentales Bewusstsein von ihm.“: WULF, CLAUDIA M.: Freiheit und Grenze, 170.

³¹⁶ EES, 71.

reits in der bewusstseinsimmanenten Ebene „eine ontologische Komponente unabweislich gegeben ist“³¹⁷, d.h. auch, dass inhaltlich der Ausgangspunkt nicht transzendental ist.³¹⁸ EDITH STEIN fasst die Person wesensapriorisch. In *PE* analysiert sie, dass auch auf der Ebene des reinen Ichs andere Iche als *andere* wahrgenommen werden können. Das personale Ich, verstanden als seelische, qualitative, individuelle Ganzheit, ist also sowohl bewusstseinsimmanent als auch bewusstseinstranszendent gegeben. Denn nur so können die Gehalte, die das reine Ich ja von „außen“ braucht, auch ihm zukommen. Das Ich ist damit notwendig immer auch auf Nicht-Iche angewiesen. Person sein, heißt also immer notwendig in Beziehung zu sein. Die personale Erkenntnisinstanz steht „an der Grenze, wo Subjekt und Objekt sich scheiden, etwas anders gewendet: an der Grenze von Immanenz und Transzendenz“³¹⁹. Die Person ist das verbindende Element für die von E. HUSSERL strikt getrennten Sphären.

„Dank dieser Fundierung von Seele auf Leib ist Einfühlung in psychophysischen Individuen nur für ein Subjekt desselben Typs möglich. Ein reines Ich z.B., dem sich kein eigener Leib und keine psychophysischen Beziehungen originär konstituieren, könnte vielleicht mancherlei Objekte gegeben haben, aber beseelte Leiber, lebende Individuen könnte es nicht wahrnehmen.“³²⁰

Ein qualitätsloses Ich, welches unter keinen Bedingungen steht, so wie von E. HUSSERL beschrieben, kann keine Qualität wahrnehmen. Es ist bei E. HUSSERL der gedachte Bezugspunkt reiner Bewusstseinsinhalte. Für EDITH STEIN ist Bewusstsein der Ort des „ursprüngliche(n; NW) Bewusstsein(s; NW) vom persönlichen Ich“³²¹. Dies ist also nur diesem selbst möglich. Träger des Bewusstseins ist darum das personale Ich.³²²

Geistiges Leben zeichnet sich bei EDITH STEIN nicht durch reine Intentionalität aus, sondern auch durch personale Qualität.³²³ Der Bewusstseinsstrom ist darum auch als Erlebnisstrom, d.h. personal konzipiert.³²⁴ Dies entspricht EDITH STEIN'S Erkenntnisinteresse. Sie ist an der Struktur der Seele und an einer Analyse der Person interessiert, die über die reine Bewusstseinsanalyse hinausgeht. In ih-

³¹⁷ WULF, CLAUDIA M.: Hinführung, XV.

³¹⁸ S.: ebd.

³¹⁹ EPh, 67.

³²⁰ PE, 99.

³²¹ EPh, 176.

³²² WULF, CLAUDIA M.: Hinführung, XVI.

³²³ S. das gesamte 2. Kapitel in EPh.

³²⁴ S.: WULF, CLAUDIA M.: Hinführung, XVI. EPh, 108. PE, 43f.

ren frühen Werken³²⁵ steht sie der Transzendentalphänomenologie sehr nahe. In ihren folgenden Werken³²⁶ erarbeitet sie sich eine realphänomenologische Position mit der gegenseitigen Zuordnung von Erkenntnistheorie und Ontologie und einer dezidierten Kritik an der Engführung der HUSSERLSCHEN Konzeption.³²⁷

Dies zeigt sich auch bei der Tagung der „Société Thomiste“ in Juvisy 1932.

„Ein dem kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äußeren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität der Außenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muß er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schließlich wird man sagen müssen, daß er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewußtseinsmäßig alle Fassungsmöglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine bloße Sinngebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hinnahme der Welt zu führen.“³²⁸

In einem Brief vom Oktober 1927 stellt EDITH STEIN nach einer langen Phase der philosophischen Klärung fest, dass die Erkenntnistheorie diese Frage niemals letztgültig klären kann, sondern diese Frage schon vor allem Philosophieren entschieden ist.

„Daß man auf dem Wege der Konstitutions-Probleme (die ich gewiß nicht unterschätze) zum Idealismus geführt werden müsse oder könne, glaube ich nicht. Es scheint mir, daß diese Frage überhaupt nicht auf philosophischem Wege entscheidbar ist, sondern immer schon entschieden ist, wenn jemand anfängt zu philosophieren. Und weil hier eine letzte persönliche Einstellung mitspricht, ist es auch bei Husserl verständlich, daß dieser Punkt für ihn indiskutabel ist.“³²⁹

³²⁵ PE, PK, IG, US, EPh

³²⁶ FHT, WBP, PA und EES

³²⁷ S.: EPh 88. Siehe dazu auch: VOLEK, PETER: Erkenntnistheorie bei Edith Stein: in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 81-95, 83. P. VOLEK verbleibt allerdings in einer rein ontologischen Sichtweise EDITH STEIN'S. So auch in: VOLEK, PETER: Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin, Frankfurt u.a. 1995.

³²⁸ STEIN, EDITH: *Le Intervention M^{lle} Stein* (ci-dessus, pp. 84-86), in: JEST 1, 1932, 101-113, 110f. „Gläubig“ ist nicht religiös zu verstehen, sondern zielt auf die metaphysische Annahme eines bewusstseins-transzendenten Seinsbestandes. Die Eidetische Reduktion darf den vom Bewusstsein unabhängigen (-absolut) Seinsbestand nicht übersehen. Sie muss sowohl das Sosein einer Sache, als auch das Dasein der Sache als mit ihr selbst gegeben begreifen. S. dazu auch: STEIN, EDITH: Was ist Phänomenologie?, in: ThPh 66, 1991, 570-573, 573.

³²⁹ BRI, Nr.: 111 (02.10.1927), 185.

Jeder Mensch, so EDITH STEIN weiter, hat sich im Alltag letztlich schon für die Realität entschieden:

„Als *Philosoph* mögen Sie sagen, es fehlte Ihnen an zwingenden Motiven zur Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus. Aber im praktischen Leben werden Sie doch auf diese Entscheidung nicht warten, sondern – wie es alle Idealisten tun, wenn sie ihre 5 Sinne beisammen haben – mit der Welt als mit einer Realität umgehen. Wer anders verfährt, den werden Sie einen Narren nennen“³³⁰.

EDITH STEIN hat sich anders als E. HUSSERL entschieden. Diese grundsätzliche Entscheidung, und nicht etwa ein Nicht-Verstehen-Können oder -Wollen trennt E. HUSSERL und EDITH STEIN. Auch wenn E. HUSSERL der Überzeugung gewesen ist, dass sich alle Schüler und Schülerinnen nach der transzendentalen Wende von ihm abgewandt haben, trifft dies auf EDITH STEIN nicht so einfach und pauschal zu.³³¹ An dieser Stelle muss betont werden, dass EDITH STEIN keinen naiven Realitäts- bzw. Wahrnehmungsglauben propagiert. Sie benennt in aller wissenschaftlichen Redlichkeit ihren erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt, der vor aller philosophischen Reflexion liegt. Sie nimmt die vorwissenschaftliche Evidenz der Welt, in der wir leben, entschieden ernst, d.h., sie nimmt in ihr nicht nur den Ausgang ihres Philosophierens, sondern ihre Analysen sind dem Ziel einer Aufklärung ihres Sinnes untergeordnet. Die Lebenswelt und das In-der-Welt-sein des Menschen sind konsequenterweise Referenzpunkte und Korrekturinstanzen möglicher wissenschaftlicher Theorien und Weltbilder.

In *WEG* und *KW* hält sie diese Position bei. Sie wählt hier nur einen anderen Ausgangspunkt. Eine idealistische, transzendentalphänomenologische Sichtweise hatte sie bereits vor ihrer Beschäftigung mit THOMAS VON AQUIN aufgegeben. Festzuhalten bleibt, dass sich der Raum der Suche ändert, „nicht allerdings die Suchformel und das Suchinteresse, die in Methode und Fragestellung phänomenologisch bleiben“³³². Grundsätzlich stehen Erkenntnistheorie und Ontologie in einem gegenseitigen Fundierungsverhältnis, d.h. Sein und Erkenntnis korrelieren. CLAUDIA M. WULF ist zuzustimmen, dass nur dem personalen Ich der Zugang zur ontologischen Seite seiner selbst möglich ist.³³³ Die ontologischen Strukturen der Gegenstände können auf die entsprechenden Bewusstseinsstrukturen hinweisen.

³³⁰ BRI, Nr.: 117 (20.11.1927), 191.

³³¹ JAEGER-SCHMID, ADELGUNDIS: Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936), in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (Hg.): Edith Stein. Wege, 205-222, 216.

³³² BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses, 187.

³³³ S.: WULF, CLAUDIA M.: Hinführung, XV.

Umgekehrt zeigt EDITH STEIN wie es Erkenntnisse von apriorischen Seinsstrukturen geben kann.³³⁴

Bezeichnend für sie ist, dass sich der Brückenschlag zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie in der Person vollzieht, EDITH STEIN „sieht das erkennende Subjekt in der ontisch eingebundenen Person“³³⁵. Im erkennenden Subjekt überschreitet sie den idealistischen Standpunkt auf den ontologischen hin, diesen jedoch in idealistischer Rückbindung haltend, d.h., sie „bringt die beiden Positionen mittels phänomenologischer Analyse des personalen Bewusstseins zur Aussöhnung, ohne die bleibende Spannung aufzuheben.“³³⁶ Die intuitive Wesenserkenntnis ist bewusstseinsimmanent, aber die Idee wird nicht geschaffen, sie hat ihr eigenes Sein.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass EDITH STEIN eine Position einnimmt, die jenseits von Idealismus und Realismus liegt. Diese Position hat nichts mit naiver Wahrnehmungsgläubigkeit³³⁷ zu tun, sondern ermöglicht eine „Brücke zur ontischen Realität bereits im erkennenden Subjekt“³³⁸. Dem personalen Ich als erkennendem Subjekt kommt eine hohe erkenntnistheoretische Bedeutung zu: Das Ich ist wesentlich an das konkrete Sein gebunden. Es ist kein archimedischer Punkt außerhalb des konkreten Seins wie noch das reine Ich husserlscher Prägung. Vielmehr ist auf dieser Ebene eine Verbindung zu transzendenten Daten notwendig. Das heißt aber auch, dass das Ich immer auf Beziehung geöffnet sein muss. Person-sein bedeutet in Beziehung sein. So gewinnt EDITH STEIN nicht nur die ontologische Sichtweise zurück. Das Kontingente kann bei ihr wieder eine Rolle spielen, d.h., es wird auch ein Weg zu einer existenziell realen Sichtweise eröffnet. Denn Person ist das Ich immer nur in seiner je ganz eigenen Weise. Eine Person ist immer ein Individuum in Beziehung, mit je eigener Geschichte.

³³⁴ S.: EPh, 26f., 112.

³³⁵ WULF, CLAUDIA M.: Freiheit und Grenze, 152.

³³⁶ Ebd., 160f.

³³⁷ S. dazu auch: LEMBECK, KARL-HEINZ: Einführung in die phänomenologische Philosophie, 98ff.

³³⁸ WULF, CLAUDIA M.: Hinführung, XII.

2.5. Zusammenfassung - Rückgewinnung der existenziellen Dimension

EDITH STEIN entdeckt die Phänomenologie für sich in einer wichtigen Lebensphase. Ihre Studien in Breslau sind zu einem Punkt gelangt, an dem sie nicht mehr weiterführen. Die Phänomenologie jedoch verspricht ihr, das entdeckte Desiderat, nämlich das Fehlen methodisch sauber erarbeiteter Grundbegriffe, zu beheben. Und dies alles von einem gesicherten wissenschaftstheoretischen Fundament aus. Zu fragen ist: *Was macht das Ding zu dem unverwechselbaren immer gleichen Ding?* und *Was ist überhaupt das Wesen der Dinge?* Die Phänomenologie HUSSERLS ist von ihrem Charakter her ungeschichtlich und nicht existenziell, d.h. sie ist nicht am individuellen realen Individuum interessiert. Es geht darum, aus der letzten, nicht mehr zu bezweifelnden Sicherheit heraus die Philosophie als ganze zu erneuern.

EDITH STEIN fragt nun in ihrer Dissertation, wie auf diesem Hintergrund Alterität möglich ist. In der Analyse der zugrundeliegenden Erkenntnisstruktur wird deutlich, dass EDITH STEIN ganz Husserlschülerin ist, wenn sie nach letzter Erkenntnissicherheit fragt. Aber die Einfühlung bringt die/den Andere/n in ihrer/seiner bleibenden Andersheit zur Gegebenheit, und um dem Phänomen Einfühlung gerecht zu werden, muss die/der Andere und damit die Außenwelt als gegeben angesehen werden. Das Ich aber bleibt immer das unhinterfragbare und nicht aufzulösende „Trägermedium“ von einführender Beziehung zum/r Anderen und auch für die Konstitution der Gemeinschaft. Auf real-existenzieller Ebene ist der/die Andere und die Gemeinschaft notwendig zur vollen Konstitution des Ichs. Real ist volle Selbsterkenntnis nicht allein möglich, denn die menschliche Existenz ist immer auch gebrochen und bruchstückhaft. Das ermöglicht einen Vorstoß in Tiefenschichten des Ichs und fordert schließlich zur Stellungnahme heraus. Die Verbindung von Wert und Person hat EDITH STEIN mit M. SCHELER gemeinsam. Und von ihm erhält sie, was diesen Bereich betrifft, wesentliche Anregungen. In der Debatte um Idealismus und Realismus kommt diese Erkenntnis zum Tragen. Das reine Ich ist auf bewusstseins-transzendente Daten angewiesen. Damit ist dem reinen Ich bewusst, dass es *nicht-ichles* und andere Iche gibt. Die Wahrnehmung braucht aber eine psychophysische Struktur. EDITH STEIN denkt immer von der individuellen Person her. Das Individuum braucht, um ganz es selber zu werden, die/den Andere/n. Der/Die Andere kann so auch ganz er/sie selber werden. So wird der/die Andere zum Du, und ein Wir kann entstehen. Der Mensch verwirk-

licht sich als Person immer nur in Beziehung. Beziehung wiederum vollzieht sich immer nur in Kommunikation. Für die Psychologie formuliert heißt das, „um sich selbst zu verstehen, muß man von einem anderen verstanden werden. Um vom anderen verstanden zu werden, muß man den anderen verstehen.“³³⁹ Dies gilt, wenn auch in spezifischer Weise, für das reine Ich, denn es besteht immer ein notwendiger Bezug zu transzendenten Datenströmen.

Von besonderer Bedeutung für die Entfaltung des personalen Ichs, und dies ist das eigentliche Erkenntnisinteresse EDITH STEINS, ist die Liebe. Die Liebe bringt die/den Andere/n in ihren/seinem Wert als Person, unabhängig von Leistungen, zur Gegebenheit. Nur, wer liebt, kann den Wert der Person ermessen. Dabei bleibt der/die Andere immer in seiner/ihrer Andersheit erhalten und wertgeschätzt. Das je eigene Menschsein ist nur zu verstehen durch den/die Anderen in seiner/ihrer Andersheit.³⁴⁰

EDITH STEIN verbindet also in der Person nicht nur Erkenntnistheorie und Ontologie, überdies öffnet sie phänomenologisches Denken für die existentielle Dimension. Sie verliert dabei weder die phänomenologische Klarheit noch Erkenntnissicherheit. Darin geht sie über E. HUSSERL und M. SCHELER hinaus.

³³⁹ HORA, THOMAS: Tao, Zen and Existential Psychotherapy, in: *Psychologia* 2, 1959, 236-242, 237.

³⁴⁰ S.: MÜLLER, ANDREAS U.: Emmanuel Levinas und Edith Stein, in: *ESJ* 3, 1997, 367-384, 375. Zur Bedeutung Levinas für das theologische Denken, s.: DICKMANN, ULRICH: *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen 1999 (TSTP; 16).

Existenzielle Krise

*„Was so uns gezeigt wurde von uns,
stellt uns in Frage und ist die Frage an uns,
die wir von uns allein nicht beantworten können.
Dieses Bild von uns, das wir nicht gern sehen,
hat Gott am Karfreitag Seines Sohnes
uns vor Augen gestellt.“³⁴¹*

³⁴¹ RAHNER, KARL: Meditationen zum Kirchenjahr, Leipzig 1967, 214.

3. Existenzielle Krise

Die Zeit einer Krise ist eine einschneidende Zeit, eine Zeit der Entscheidung. In Krisensituationen steht die Existenz der Person auf dem Spiel, mag es sich um eine medizinische oder eine existenzielle Krise handeln. Eine Krise teilt das Leben in ein Vorher und ein Nachher ein. Die Person ist in einer Entscheidungslage, der sie sich nicht mehr entziehen kann. Der Lebensentwurf, der bisher Gültigkeit hatte, verliert seine Plausibilität und Tragfähigkeit. Im Sinne des κρίνειν muss geschieden, getrennt und ausgewählt werden. Was muss verworfen und was kann vielleicht neu interpretiert und modifiziert bleiben? Die Person muss einen neuen Entwurf wagen.

Für EDITH STEIN sind die Jahre von ca. 1917 bis 1921 eine solche Krisenzeit. Die Entscheidung, die sie am Ende dieser Phase fällt, hat Auswirkungen auf ihr gesamtes Leben und führt zu einem Lebensentwurf, der in keiner Weise in ihrem und im Plan ihrer Familie lag. Deshalb muss diesem Teil ihrer Biographie besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Ihr Lebensentwurf erhält eine neue Weite und Tiefe. Im Folgenden wird deshalb in einem ersten Schritt herausgearbeitet, was EDITH STEIN in die Krise führte. Dem schließt sich die Beschreibung des Weges aus der Krise heraus an. Dabei ist es unumgänglich, auch bereits Bekanntes, vom oben skizzierten Blickwinkel her, tiefer zu deuten. Denn nur so kann sich der neue Entwurf lichten. EDITH STEIN selbst sagt, dass ihre Arbeiten immer nur Reflexionen dessen sind, was sie im Leben beschäftigt hat. Deshalb muss der neue Entwurf auch Auswirkungen auf ihr philosophisches Denken haben. Dieses Denken lässt sich in seinen Dimensionen ohne ausführliche Kenntnisnahme dieser Zeit nicht verstehen.

3.1. Die kleinen Tode und der Tod als Krisis

Am Anfang dieser Schilderung muss ein Blick auf die Entfaltung EDITH STEINS als Kind stehen. Denn bereits in der Kindheit entwickeln und verfestigen sich Verhaltensmuster, die in der späteren Krisenzeit eher Problem verstärkend denn lösend wirken. Ein Beispiel dafür ist EDITH STEINS frühzeitige Einschulung, die sie u.a. mithilfe ihrer ältesten Schwester erreicht.

„Als mein 6. Geburtstag herannahte, beschloß ich, dem verhaßten Kindergartendasein ein Ende zu machen. ... Immerhin war es nicht ganz einfach, meinen Willen durchzusetzen; denn das Schuljahr lief schon seit Ostern ... Es war anfangs recht

schwer ... Aber Ostern wurde ich mit den andern versetzt, und von da an behauptete ich immer einen der ersten Plätze.“³⁴²

EDITH STEIN ist also von Kind an gewohnt, dass ihr Wille zählt. Mit Hartnäckigkeit, Arbeit und Fleiß kann sie ihren Willen durchsetzen. Die Schule wird in der Folgezeit zum wichtigsten Entwicklungsmotor. Denn hier weiß sie sich ernst genommen, und gute Leistungen bedeuten eine Anerkennung, die sie sich selbst erarbeitet hat. Zudem wird ihr überschwängliches Lob von anderen immer peinlich sein. Außerhalb des schulischen Alltags ist sie still und schweigsam. EDITH STEIN begründet dies kennzeichnend:

„Das lag wohl daran, daß ich in meiner inneren Welt eingesponnen war. Z<um> T<eil> war vielleicht auch die herablassende Art mit schuld, in der Erwachsene mit Kindern zu verkehren pflegen. Wenn ich anfang, über Dinge zu reden, für die ich ihnen zu klein schien, dann konnten sie lachen und es sich gegenseitig als Kuriosität erzählen. Da schwieg ich lieber still. In der Schule wurde ich ernst genommen“³⁴³.

Wichtig bleibt, dass EDITH STEIN von Anfang in ihrer eigenen Welt lebt. Sogar mit der geliebten Mutter teilt sie weder ihre Träume noch spricht sie über ihre Gefühle. Zwar ist sie der Liebling aller und hat doch keine wirkliche Vertraute: „Trotz dieser innigen Verbundenheit war meine Mutter nicht meine Vertraute - so wenig wie sonst jemand“³⁴⁴. In dieser Einsamkeit verfestigt sich die Einsicht, dass sie zu Besonderem berufen ist. Sie sieht „eine glänzende Zukunft vor sich“³⁴⁵, ist sie doch „zu etwas Großem bestimmt“³⁴⁶. Selbstbeherrschung, Vernünftigkeit, Pflichtbewusstsein, Willensstärke und das Wissen um ihre Besonderheit sind treffende Beschreibungen für EDITH STEIN - nicht nur - in ihrer Schulzeit. Dieses Bild unterstreicht wie ernst ihre Entscheidung zur Abwendung von der Religion zu nehmen ist. EDITH STEIN tritt also als selbstbewusste und hochbegabte junge Frau, die durch Leistung Anerkennung für sich erfährt, in die universitäre Welt ein. Andererseits hat sie aber auch eine hochsensible und verschlossene Seite und so ficht sie alle inneren Kämpfe alleine mit sich aus. Sie selbst beschreibt:

„Ohne daß ich es wusste, hatten sich die Kernsprüche meiner Mutter: ‘Was man will, das kann man’ und ‘Wie man sich’s vornimmt, so hilft der liebe Gott’ ganz tief

³⁴² L.J.F., 50f.

³⁴³ Ebd., 51.

³⁴⁴ Ebd., 47.

³⁴⁵ Ebd., 50.

³⁴⁶ Ebd.

festgesetzt. Oft hatte ich mich damit gerühmt, dass mein Schädel härter sei als die dicksten Mauern³⁴⁷.

Der Gottesbezug in der Aussage ihrer Mutter ist für EDITH STEIN ausgeblendet, sie erwartet alles von sich selbst. Und da ihr zunächst auch nur Erfolg beschieden ist, geht sie davon aus, dass an ihr „alles recht sei“³⁴⁸. Sie ist die bewunderte Freundin, auch in der Familie wird sie nicht mehr kritisiert. Allerdings nimmt sie sich jedes Recht zur Kritik bei anderen: „Es gab Leute, die mich ‘entzückend boshaft’ fanden“³⁴⁹. EDITH STEIN gehört mit zu den ersten Frauen, die seit 1900 an deutschen Universitäten studieren dürfen. Der mutige Wechsel von Breslau nach Göttingen zu E. HUSSERL wird für sie zum Initialerlebnis, eine eigene Hochschulkarriere zu starten.³⁵⁰

Bei genauer Betrachtung kann allerdings schon während der Erarbeitung der Dissertation ein Vorbote der tiefen Krise der Jahre ab 1917 ausgemacht werden. EDITH STEIN arbeitet sich in dieser Zeit geradezu in tiefe Verzweiflung hinein. Der Kopf, der nach eigenen Worten, aufgrund des eigenen Willen durch jede Wand kam, rannte sich nun „die Stirn wund, und die unerbittliche Wand wollte nicht nachgeben“³⁵¹. Ihr Pflicht- und Verantwortungsgefühl verbieten es ihr, Aufgaben abzulehnen. Sie hatte während der Vorbereitungen auf das Staatsexamen auch schon mit der Erarbeitung der Dissertation begonnen. Auch während des Lazarettendienstes versucht sie, weiter philosophisch zu arbeiten. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs versetzt die Preußin EDITH STEIN in große Erregung. Sie ist keine Anhängerin eines „Hurra-Patriotismus“, allerdings dem Staat emotional zutiefst verbunden, denn sie fühlt „eine tiefe Dankbarkeit gegen den Staat“³⁵². Sie hat eine positive konservative Staatsauffassung entwickelt, zumal der Staat ihr das „akademische Bürgerrecht und damit den freien Zugang zu den Geistesschätzen der Menschheit gewährte“³⁵³. EDITH STEIN belegt einen Krankenpflegekurs für Studentinnen, denn sie „hat jetzt kein eigenes Leben mehr“³⁵⁴ und weiter „meine ganze Kraft gehört dem großen Geschehen. Wenn der Krieg vorbei ist und wenn

³⁴⁷ Ebd., 226.

³⁴⁸ Ebd., 151.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Ebd., 326. EDITH STEIN ist die erste Hochschulassistentin in der Philosophie, auch wenn E. HUSSERL sie privat entlohnt. Sie gibt später universitäre Einführungskurse für phänomenologische Anfänger.

³⁵¹ LJF, 226.

³⁵² Ebd., 146.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Ebd., 243.

ich dann noch lebe, dann darf ich wieder an meine privaten Angelegenheiten denken“³⁵⁵. Da es sehr viele Freiwillige für den Pflegedienst gibt, kann sie für das Wintersemester 1914/15 nach Göttingen zurückkehren.³⁵⁶ Am Ende des Semesters kehrt sie mit bestandenem Staatsexamen nach Breslau zurück und bekommt dort die Anfrage des Roten Kreuzes. Im Frühjahr 1915, nachdem auch familiäre Einwände abgewendet sind, beginnt sie ihren Dienst im Seuchenlazarett Mährisch-Weißkirchen. Sie hat sich keine Erholung vom Prüfungsstress gegönnt. Drei Monate lang, zum Teil im Nachtdienst, pflegt EDITH STEIN die Patienten der Typhus-Station. Anschließend arbeitet sie zunächst in einem Operationssaal, dann auf einer Station für leichtverletzte und zuletzt auf einer chirurgischen Station für schwerstverletzte Soldaten. Ihre Schilderungen zeigen großen Einsatzwillen und ein hohes Arbeitspensum. Sie erfährt den Tod von unzähligen Menschen. Der Tod wird zu einer Alltäglichkeit und doch stirbt immer eine einzigartige Person mit eigener Geschichte. Sie ist tief getroffen und leidet mit.

„Als ich die paar Habseligkeiten ordnete, fiel mir aus dem Notizbuch des Verstorbenen ein Zettelchen entgegen: Es stand ein Gebet um Erhaltung seines Leben darauf, das ihm seine Frau mitgegeben hatte. Das ging mir durch und durch. Ich empfand jetzt erst, was dieser Todesfall menschlich zu bedeuten hatte.“³⁵⁷

Gerade den schwer erkrankten und -verletzten gilt ihre besondere Aufmerksamkeit und Hingabe. Die Länge des betreffenden Kapitels³⁵⁸ in der Autobiographie macht den großen Eindruck deutlich, den dieser nur kurze, bis zum September desselben Jahres dauernde Aufenthalt hinterlässt. Die tief greifenden Folgen für die Persönlichkeit EDITH STEINS lassen sich nur ahnen. Aber die Frage nach dem Sinn einer Lebensplanung bei offensichtlicher Vergeblichkeit drängt sich auf.

Vorerst aber kann sie solchen Fragen noch ausweichen, denn das nächste Ziel, die Promotion, muss erreicht werden. Wieder in Göttingen arbeitet sie an der Dissertation und zweifelt immer mehr an ihren Fähigkeiten und an sich selbst. Sie macht die gänzlich neue Erfahrung, dass sie der Aufgabe allein nicht gewachsen ist. Es ist bei der aufgezeigten Persönlichkeitsstruktur zu ahnen, wie sehr sie dies

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ S.: IMHOF, BEAT W.: Edith Stein, 69f.

³⁵⁷ LJF, 279.

³⁵⁸ Wenn die Kapiteileinteilung auch von den ersten Herausgebern der ESW stammt, so lassen sich doch Schwerpunkte der Erinnerung ausmachen. Das Kapitel Mährisch-Weißkirchen ist das drittlängste mit 41 Seiten und beschreibt einen Zeitraum von knapp 6 Monaten. Das zweitlängste Kapitel beschreibt die Kindheit bis zum Beginn des Studiums mit 57 Seiten. Die Studienzeit in Göttingen umfasst 72 Seiten der Autobiographie, die sie sehr ausführlich und herzlich beschreibt.

erschüttert. Suizidgedanken sind ihr nicht fremd.³⁵⁹ In dieser Zeit wird A. REINACH zu einem wichtigen Ansprechpartner und Helfer. Die Gespräche mit ihm bringen EDITH STEIN Klarheit über den Aufbau der Arbeit und wie das angesammelte Material zu verarbeiten ist.

„Nach diesen beiden Besuchen bei Reinach war ich wie neugeboren. Aller Lebensüberdruß war verschwunden. Der Retter aus der Not erschien mir wie ein guter Engel. Es war, als hätte er durch ein Zauberwort die ungeheuerliche Ausgeburt meines armen Kopfes in ein klares und wohlgeordnetes Ganzes verwandelt.“³⁶⁰

Sie wagt sich nun, nachdem sie den historischen Teil der Untersuchung³⁶¹ abgeschlossen hat, „mit Zagen“³⁶² an die Analyse der Einfühlung in phänomenologischer Art und Weise. Ende Januar 1916 stellt sie fest, dass „sich etwas von mir abgelöst und wie zu einem Dasein gerundet“³⁶³ hat. Weihnachten 1915 verbringt EDITH STEIN in Göttingen bei REINACHS. A. REINACH war im Fronturlaub zu Hause. Sie gehört nun zum engsten Kreis um das Ehepaar REINACH, d.h. zu den „‘Trauernden erster Ordnung‘“, wie A. REINACH einmal scherzend sagte³⁶⁴.

Die glänzende Promotion und die gleich anschließende Assistentinnenanstellung bei E. HUSSERL lassen die vorangegangenen Schwierigkeiten und Erschütterungen vorerst in den Hintergrund treten. EDITH STEINS Beschreibung des Abendspaziergangs, bei dem sie es wagt, E. HUSSERL ihre Hilfe anzubieten, mutet jugendlich naiv an:

„Der Meister blieb mitten auf der Friedrichsbrücke stehen und rief in freudigster Überraschung ‘Wollen *Sie* zu mir kommen? Ja, mit Ihnen möchte ich arbeiten!’ Ich weiß nicht, wer von uns beiden glücklicher war. Wir waren wie ein junges Paar im Augenblick der Verlobung“³⁶⁵.

Die Promotion ist geschafft und ihre Wünsche hinsichtlich der Lebensplanung scheinen sich zu erfüllen. Aber alle Pläne und Hoffnungen erfüllen sich nicht. Dies wird an folgenden Punkten deutlich: Ihr Mentor und Freund A. REINACH fällt in Flandern. EDITH STEINS Zeit als Assistentin erfüllt ihre Hoffnungen nicht. Eine Habilitation erreicht sie nie. Und auch der Wunsch nach einer Ehe erfüllt sich nicht.

³⁵⁹ S.: LJF, 227.

³⁶⁰ LJF, 232.

³⁶¹ Dieser Teil der Arbeit wurde nicht gedruckt und gilt als verschollen.

³⁶² LJF, 311.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Ebd., 312.

³⁶⁵ Ebd., 340.

Wie deutlich geworden ist, ist A. REINACH für EDITH STEIN mehr als nur ein Lehrer. Vielleicht kann von einem väterlichen Freund gesprochen werden.³⁶⁶ Sie erfährt von seinem Tod (16.11.1917) aus der Zeitung. Die Nachricht trifft sie unvorbereitet und mit voller Wucht. Dieser Tod ist der Auslöser für „eine lang vorbereitete Krisis“³⁶⁷. EDITH STEIN ist vom Leiden gelähmt und nichts scheint noch einen Sinn zu machen. Der Tod A. REINACHS lässt sie existenziell erfahren, dass Leben höchst fragil ist und der Tod keinen Sinn zuzulassen scheint. Wieso soll sie sich noch für etwas oder für jemanden einsetzen, wenn der Tod doch alles auslöscht? Kann sie denn überhaupt noch etwas ausrichten, wenn doch der Tod der immer Stärkere ist?

„Dieses Gefühl der absoluten Machtlosigkeit ist etwas, worein ich mich gar zu schwer finden kann. Vielleicht weil ich andern gegenüber mit sehr viel geringerem Einsatz etwas ausgerichtet habe. Aber man muß wohl mal die eigne Ohnmacht recht nachdrücklich zu Gemüte geführt bekommen, um von dem grenzenlosen naivem Vertrauen auf sein Wollen und Können, wie ich es früher besaß, geheilt zu werden.“³⁶⁸

Im nächsten Brief an R. INGARDEN - EDITH STEIN hat in dieser Zeit schon begonnen, religiöse Literatur zu lesen, war aber noch nicht zu einer Konversion entschlossen - drückt sie ihre Fragen folgendermaßen aus:

„Ich bemühe mich noch immer vergeblich zu verstehen, was für eine Rolle wir Menschen im Weltgeschehen spielen. Vor einiger Zeit fiel mir eine Stelle im Lucas-Evangelium auf: 'Zwar der Menschensohn geht dahin, wie es beschlossen ist. Aber wehe dem Menschen, der ihn verraten wird!' Ob das nicht ganz allgemein gilt? Wir führen die Ereignisse herbei und tragen die Verantwortung dafür. Und doch wissen wir im Grunde nicht, was wir tun, und können die Weltgeschichte nicht aufhalten, auch wenn wir uns ihr versagen. Zu begreifen ist das freilich nicht. Übrigens rücken Religion und Geschichte für mich immer näher zusammen, und es will mir scheinen, dass die mittelalterlichen Chronisten, die die Weltgeschichte zwischen Sündenfall und Weltgericht einspannten, kundiger als die modernen Spezialisten waren, denen über wissenschaftliche einwandfrei festgestellten Tatsachen der Sinn für Geschichte abhanden gekommen ist“³⁶⁹.

EDITH STEINS Frage muss in neuer Radikalität gestellt werden: Was ist der Mensch angesichts der Übermacht des Todes? Wie werde ich Mensch, wenn doch nur Vergeblichkeit und Nichts auf mich warten? Wie kann ich ein Mensch

³⁶⁶ S.: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Adolf und Anne Reinach – Edith Steins Mentoren im Studium und auf dem Glaubensweg, in: ESJ 13, 2007, 77-101, 101.

³⁶⁷ BRI, Nr.: 96 (13.12.1925), 168.

³⁶⁸ BRI, Nr.: 27 (12.02.1918), 71.

³⁶⁹ BRI, Nr.: 28 (19.02.1918), 72.

werden, wenn die Gestaltung des Lebens offensichtlich sinnlos ist? Handeln und damit die Verwirklichung eines Lebensentwurfes werden ja durch den Tod ad absurdum geführt. Die Beantwortung dieser Fragen ist von höchster Bedeutung, denn das Sterben und der Tod anderer sind grundlegend für das „Verständnis des eigenen Seins und des menschlichen Seins überhaupt“³⁷⁰.

In diese psychische Verfassung hinein fällt EDITH STEINS Scheitern als Assistentin bei E. HUSSERL. Dieses Scheitern ist auch der Anfang vom Ende des einzigen für sie in Frage kommenden beruflichen Wegs. Sie steht E. HUSSERL von 1916 bis 1918 als Assistentin zur Verfügung.³⁷¹ E. HUSSERL stand zu Anfang seiner Freiburger Zeit unter großem Druck.³⁷² Die Arbeit erwies sich als sehr schwierig und zeitraubend. Denn er schrieb sehr viel und hielt seine Gedanken auf kleine Zettel in einer Kurzschrift fest. EDITH STEINS erste Aufgabe bestand nun eben darin, eine große Menge dieser kleinen Notizen für die *Ideen II / III* zu sortieren, aufzuarbeiten und eine Publikation in die Wege zu leiten.³⁷³ Ein großes Problem stellt bei dieser Arbeit E. HUSSERL selbst dar, denn er war zu längeren Kooperationen, die bei seiner „Zettelwirtschaft“ notwendig gewesen wären, nicht in der Lage. Die Zeit für eigene philosophische Arbeit war kaum noch vorhanden. Ab Frühling 1917 hält EDITH STEIN eigene Proseminare zur Einführung in die Phänomenologie; dies zuzulassen, scheint E. HUSSERL einige Überwindung gekostet zu haben.³⁷⁴ Mit Beginn des Wintersemesters 1917/1918 spitzt sich die Lage immer mehr zu, denn eine Habilitation wird ihr nicht angeboten und sie hat auch weiterhin keine Zeit zu eigener wissenschaftlicher Arbeit. Die Leitung der Proseminare können die ehrgeizige EDITH STEIN nicht ausfüllen. Die Beziehung E. HUSSERLS zu EDITH STEIN ist von ambivalenter Prägung. Einerseits lobt er ihre Dissertation und macht ihr Hoffnungen auf eine Habilitation, andererseits wird *PE* nicht im phänomenologischen Jahrbuch veröffentlicht.³⁷⁵ Ein weiteres Beispiel für

³⁷⁰ Martin Heideggers Existenzialphilosophie, 475.

³⁷¹ Zu den Aufenthalten EDITH STEINS in Freiburg, siehe: OTT, HUGO: Edith Stein und Freiburg, in: FETZ, RETO L.: Studien zur Philosophie von Edith Stein, 107-139.

³⁷² Der zweite und dritte Band der *Ideen* musste fertiggestellt werden, eine Neuauflage der *Logischen Untersuchungen* war auf Drängen des Verlages vorzunehmen, die Vorlesungen mussten für die phänomenologischen Neuanfänger in Freiburg umgeschrieben werden. Hinzu kommen sowohl persönliche wie gesundheitliche Probleme. Der Sohn WOLFGANG HUSSERL stirbt zwanzigjährig bei Verdun 1916. S.: SEPP, HANS R.: Chronik in Bildern, in: Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung, 117-420, 190f; 267. Außerdem litt E. HUSSERL an einer Sehschwäche. S.: IMHOF, BEAT W: Edith Steins philosophische Entwicklung, 78f und die entsprechenden Fußnoten.

³⁷³ S.: ebd., 83.

³⁷⁴ S.: ebd., 85.

³⁷⁵ S.: ebd., 366.

die Zurücksetzung ist die Förderung, die R. INGARDEN sowohl mental als auch finanziell erhält; EDITH STEIN, die für 100 RM arbeitet und nur dank der Großzügigkeit der Mutter und ihrer eigenen Bescheidenheit finanziell überlebt, bleibt hingegen diese Anerkennung und Ermutigung versagt.³⁷⁶ In einem Briefwechsel im Februar und März 1918 werden die Divergenzen zwischen E. HUSSERL und EDITH STEIN sehr deutlich und eine Zusammenarbeit, die Zeit für eigenständige Forschung lässt, ist nicht möglich. Die wohlwollenden Beziehungen zwischen EDITH STEIN und der Familie HUSSERL bleiben jedoch weiterhin erhalten. Die Verweise in den Bänden der „Husserliana“ bezeugen den großen Einsatz EDITH STEINS in ihrer Assistentinnenzeit.³⁷⁷

Dennoch klammert sie sich an das Ziel: Habilitation. Sie will nicht einsehen, dass das Ende der Arbeit bei E. HUSSERL auch ein Ende der Universitätsträume bedeutet. Sie versucht, eine Habilitation alleine durchzusetzen. Das Habilitationsprojekt soll sich an die Dissertation anschließen. In einer Zeit der freien wissenschaftlichen Arbeit (1918-1921) stellt sich ihr auch die Aufgabe, den Nachlass A. REINACHS zu ordnen. Die Herausgabe der Schriften verzögert sich jedoch so sehr, dass sie erst 1927 erscheinen können.³⁷⁸ Für eine geplante Festschrift zu E. HUSSERLS sechzigstem Geburtstag erstellt sie einen Beitrag über *Psychische Kausalität*. Das Wintersemester 1918/19 verbringt sie in Freiburg. Es kommt aber zu keiner Zusammenarbeit mit E. HUSSERL. So reist sie zurück nach Breslau. Ein Zwischenaufenthalt in Göttingen lässt die Hoffnung auf eine Habilitationsmöglichkeit wachsen. Die schon erwähnte Schrift *Psychische Kausalität* soll ein Teil der Habilitation werden. Die geplante Festschrift für E. HUSSERL wird nicht rechtzeitig fertiggestellt, da nur vier Beiträge eingegangen sind. Die von EDITH STEIN verfasste Arbeit wird mit der Erweiterung *Individuum und Gemeinschaft* erst 1922 im fünften Band des philosophischen Jahrbuchs veröffentlicht.³⁷⁹ Diese offensichtliche Missachtung geht nicht spurlos an ihr vorüber, retrospektiv schreibt sie, „daß es mir selbst ganz erbärmlich schlecht ging“³⁸⁰. Deutlich wird in dieser Zeit jedoch das schwierige Verhältnis E. HUSSERLS zu seiner ehemaligen Assistentin, die er nie mit ihrem Titel nennt, im Gegensatz zu seiner sonstigen Praxis. Auch wird sie bei der Nennung der Assistenten übergangen.

³⁷⁶ S.: ebd., 367.

³⁷⁷ S.: ebd., 89.

³⁷⁸ S.: ebd., 95ff.

³⁷⁹ S. dazu: ebd., 98f.

³⁸⁰ SBB I, Nr.: 45 (13.09.1925), 72.

Ihr Habilitationsgesuch in Göttingen wird bereits von einer Vorkommission abgelehnt. Infolge ihres Protestes erwirkt sie eine Klarstellung des preußischen Wissenschaftsministeriums, in dem festgestellt wird, „daß in der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht kein Hindernis gegen die Habilitation erblickt werden darf“³⁸¹. Doch EDITH STEIN wird auch weiterhin an keiner Universität habilitiert. Weitere Versuche in Hamburg und Kiel schlagen fehl. Von E. HUSSERL gibt es keinerlei Unterstützung und es ist zu fragen, wieso EDITH STEIN habilitiert werden sollte, wenn ihr eigener Lehrer sie nicht dazu auffordert:

„Überall, wo ich nicht auf persönliches Wohlwollen rechnen kann, werde ich ja, wie in Breslau und hier (Göttingen; NW), den guten Rat bekommen: Gehen sie doch nach Freiburg“³⁸².

Das Zeugnis, das E. HUSSERL seiner Assistentin ausstellt, ist zwar voll des Lobes, es wirkt aber kontraproduktiv und zeigt seine gespaltene Haltung gegenüber Frauen, die eine wissenschaftliche Karriere anstreben.³⁸³ Erschwerend kommt ihre jüdische Herkunft hinzu, die eine Habilitation in Hamburg bei ihrem alten Lehrer W. STERN³⁸⁴ unmöglich macht.³⁸⁵ So schätzt sie diese Option selbst sehr realistisch ein: „Bitten mag ich ihn (Stern; NW) ja nicht darum, sich für mich zu verwenden, weil die Philosophie in Hamburg bereits durch zwei jüdische Ordinarien vertreten ist“³⁸⁶. Es wird nun auch für sie zur Gewissheit, dass sich die erhoffte Laufbahn nicht realisieren lässt. In dieser psychisch äußerst angespannten Lage behält sie ihre loyale Haltung gegenüber E. HUSSERL bei.³⁸⁷

Zur gleichen Zeit zerschlagen sich alle Hoffnungen auf privates Glück. Die *frauliche* Seite EDITH STEINS ist über lange Zeit unbeachtet geblieben, wenn nicht sogar verneint worden.³⁸⁸ Doch EDITH STEIN hofft auf eine Ehe und Kinder, was aber auch von ihrer Familie nicht gesehen wurde:

³⁸¹ Boedeker, Elisabeth; Meyer-Plath, Maria: 50 Jahre Habilitation von Frauen in Deutschland. Eine Dokumentation über den Zeitraum von 1920-1970, Göttingen 1974, 5. Es hat nie ein ausdrückliches Verbot der Habilitation von Frauen gegeben. Vielmehr lag wohl eine stillschweigende männliche Übereinkunft vor. EDITH STEIN erreichte mit ihrem Schreiben also eine Verdeutlichung der juristischen Sachlage. Genutzt hat es ihr nicht. S.: HÄNTZSCHEL, HILTRUD: Zur Geschichte der Habilitation von Frauen in Deutschland, in: HÄNTZSCHEL, HILTRUD U.A. (HGG.): Bedrohlich geschieht. Ein Jahrhundert Frauen und Wissenschaft in Bayern, München 1997, 84-104.

³⁸² SBB I, Nr.: 24 (08.11.1919), 47.

³⁸³ S.: WOBBE, THERESA: „Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein...“. Edmund Husserl und Edith Stein, in: ESJ 2, 1996, 361-374, 368f.

³⁸⁴ STERN war jüdischen Bekenntnisses.

³⁸⁵ S.: WOBBE, THERESA: „Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein...“, 370.

³⁸⁶ SBB I, Nr.: 24 (08.11.1919), 47.

³⁸⁷ S.: IMHOF, BEAT W.: Edith Steins philosophische Entwicklung, 103.

³⁸⁸ Darauf weist H.-B. GERL-FALKOVITZ hin, s.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 51.

„Einige Zeit vorher hatte Lilli³⁸⁹ mir einmal verraten, dass Erna sich scheute, mit mir davon anzufangen, weil sie glaubte, ich hatte für solche Dinge keinen Sinn. Diese Auffassung, die wohl von der ganzen Familie geteilt wurde, war durchaus nicht richtig. Bei aller Hingabe an die Arbeit trug ich doch die Hoffnung auf eine große Liebe und glückliche Ehe im Herzen.“³⁹⁰

In R. INGARDEN scheint sie den richtigen Partner gefunden zu haben. Die Briefe an R. INGARDEN aus den Jahren 1917 und 1918 lassen vonseiten EDITH STEINS eindeutig Liebe erkennen. Im Brief vom 24.12.1917 wechselt die Anrede, von „Lieber Herr Ingarden“ zu „Mein Liebling“ und EDITH STEIN verwendet nur hier das vertraute *Du*.³⁹¹ Allerdings liegt mit diesem Brief das Abschiedsschreiben für die Beziehung vor. In den folgenden Briefen lässt sich noch Unsicherheit erahnen. EDITH STEIN sucht die von R. INGARDEN gesetzten Grenzen einzuhalten. Der gemeinsame Eros - die Philosophie - wird nun zum Gegenstand des brieflichen Gedankenaustausches.³⁹²

Der nächste Kandidat für eine Ehe, in der EDITH STEIN auch als Philosophin tätig sein kann, ist HANS LIPPS. EDITH STEIN hat ihm zu einer Habilitation in Göttingen verholfen, nachdem er in Freiburg wegen einer Vaterschaftsklage³⁹³ bei E. HUSSERL in Ungnade gefallen war. Allem Anschein nach hat sie berechnete Hoffnungen auf eine Verlobung.³⁹⁴

„Drücken Sie nur tüchtig den Daumen, daß dies Unternehmen glückt. Das ist jetzt mein sehnlichster Wunsch. Einmal weil Lipps selbst es brennend gern möchte und es aus den verschiedensten Gründen nötig hat. Dann aber auch, weil es für mich so schön wäre. Ich müsste dann ja unbedingt hin, denn nachdem ich die Geschichte eingefädelt habe, muß ich doch auch dafür sorgen, dass etwas Rechtes daraus wird ... Wir haben es uns herrlich ausgemalt, wie wir dann Hand in Hand wirken wollen.“³⁹⁵

³⁸⁹ Gemeint ist LILLI PLATAU, die EDITH STEIN aus der Schule bekannt ist. Während des Studiums in Breslau werden EDITH und ERNA STEIN, LILI PLATAU (sie studiert wie ERNA STEIN Medizin) und ROSE GUTMANN (auch aus der Schule bekannt) enge Freundinnen und wachsen zu einem „Kleeblatt“ (S.: LJF, 87) zusammen. HANS BIBERSTEIN wird zum 5. Blatt und heiratet ERNA STEIN. Der Beginn der Beziehung und die Verlobungszeit von ERNA STEIN und HANS BIBERSTEIN, auf die hier angespielt wird, war sehr schwierig und konfliktbeladen.

³⁹⁰ LJF, 178.

³⁹¹ BRI, Nr.: 25 (24.12.1917), 67f.

³⁹² S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Einleitung, 10-12.

³⁹³ Herbstrith, Waltraud: Hans Lipps im Blick auf Edith Stein, in: Dilthey-Jahrbuch 6, 1989, 31-51, 38.40-45.

³⁹⁴ GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 53.

³⁹⁵ BRI, Nr.: 71 (09.10.1920), 132.

H. LIPPS zog es nach seiner Habilitation allerdings vor, im November 1921 als Schiffsarzt nach Ostafrika und Indien zu gehen. 1923 heiratet er eine andere Frau, die 1932 stirbt. Nun erst bittet er EDITH STEIN ihn zu heiraten. Sie hat aber kein Interesse mehr. H. CONRAD-MARTIUS ist überzeugt, dass EDITH STEIN H. LIPPS 1921 geheiratet hätte.³⁹⁶ Diese tiefe Enttäuschung hat die Suche nach Halt, der wirklich hält, intensiviert.

Ende 1921 sind also alle Lebenspläne durchkreuzt. Alle Hoffnungen und Wünsche EDITH STEINS sind zunichtegemacht worden und die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz ist gestellt. Welchen Sinn hat Leben, wenn zu jeder Zeit dem Menschen die eigene Gestaltungskraft aus der Hand gerissen werden kann? Wie kann das Leben gut werden, wenn der eigene Wille, der doch nur das Beste für den anderen will, am anderen scheitert? Welchen Sinn hat Leben im Angesicht des Todes? EDITH STEIN muss sich wie jeder Mensch der Aufgabe stellen auf diese Fragen Antworten zu finden.

3.2. Konversion - Begegnungen

Parallel zu den oben beschriebenen Ereignissen eröffnet sich für EDITH STEIN eine neue Welt. Sie lernt die religiöse Dimension als eine ernst zu nehmende kennen. Im Laufe der Zeit entwickelt sie eine Sehnsucht³⁹⁷ und zwar dahin gehend, dass die Religion eine grundlegende, das gesamte Leben bestimmende Größe wird. Eine Kehre zum praktizierenden Judentum, bzw. Gedanken in diese Richtung, sind bei EDITH STEIN nicht auszumachen. Sie hatte sich ja u.a. vom jüdischen Glauben abgewandt, weil sie ihn in seiner Gestaltung nicht als existenztragend erfahren hat. Hinzu kommt, dass in ihrem phänomenologischen Umfeld die Konversionen zum Christentum die Regel sind.³⁹⁸ Für ihren Weg in den christlichen Glauben ist bezeichnend, dass die wichtigen Wegmarken immer Begegnungen sind, wenngleich diese disparat und von unterschiedlicher Qualität sind. Dazu gehören sehr unterschiedliche Ereignisse, wie etwa M. SCHELERS Vorträge in Göttingen von 1913, die Religion als ernst zu nehmendes Phänomen vorstellen.

„Jedenfalls war es die Zeit, in der er ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt für sie zu werben verstand. Das war meine erste Berührung mit dieser mir bis dahin völlig unbekannten Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloß mir einen Bereich von

³⁹⁶ S.: HERBSTRIETH, WALTRAUD: Hans Lipps im Blick auf Edith Stein, 49f.

³⁹⁷ LJF, 330.

³⁹⁸ Als Wichtigste sind die Ehepaare REINACH und CONRAD-MARTIUS zu nennen.

‘Phänomenen’, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte ... und die Welt des Glaubens stand vor mir ... Menschen, mit denen ich täglich umging, zu denen ich mit Bewunderung aufblickte, lebten darin. Sie musste zum mindesten eines ernsthaften Nachdenkens wert sein ... Ich begnügte mich damit, Anregungen aus meiner Umgebung widerstandslos in mich aufzunehmen, und wurde - fast ohne es zu merken - dadurch allmählich umgebildet.“³⁹⁹

Auf einer anderen Ebene liegt EDITH STEINS Beobachtung einer Frau, die ihren Einkauf für ein kurzes Gebet unterbricht:

„Wir traten für einige Minuten in den Dom⁴⁰⁰, und während wir in ehrfürchtigem Schweigen dort verweilten, kam eine Frau mit ihrem Marktkorb herein und kniete zu kurzem Gebet in einer Bank nieder. Das war für mich etwas ganz Neues. In Synagogen und in die protestantischen Kirchen, die ich besucht hatte, ging man nur zum Gottesdienst. Hier aber kam jemand mitten aus den Werktagsgeschäften in die menschenleere Kirche wie zu einem vertauten Gespräch. Das habe ich nie vergessen können“⁴⁰¹.

Von großer Bedeutung ist die von EDITH STEIN gefürchtete Begegnung mit ANNE REINACH nach dem Tod deren Ehemannes.⁴⁰² EDITH STEIN weiß ja keinen Weg, Trost zu spenden und Halt zu sein, denn sie ist selbst untröstlich und fühlt sich ohne Halt. TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO⁴⁰³ gibt EDITH STEINS Deutung der Begegnung mit Frau A. REINACH wie folgt wieder:

„Es war dies meine erste Begegnung mit dem Kreuz und der göttlichen Kraft, die es seinen Trägern mitteilt. Ich sah zum erstenmal die aus dem Erlöserleiden Christi geborene Kirche in ihrem Sieg über den Stachel des Todes handgreiflich vor mir. Es war der Augenblick, in dem mein Unglaube zusammenbrach, das Judentum verblasste und Christus aufstrahlte: Christus im Geheimnis des Kreuzes“⁴⁰⁴.

³⁹⁹ LJF, 211.

⁴⁰⁰ EDITH STEIN berichtet über eine Reise nach Freiburg. Sie machte in Heidelberg Halt und besuchte mit PAULINE REINACH die Stadt. EDITH STEIN erinnert sich nicht mehr genau an den genauen Zeitpunkt der Reise. Es handelt sich entweder um den Juli 1916 oder um einige Monate später. Der Dom ist eine gotische, dem Apostel BARTHOLOMÄUS geweihte Kirche, deren Grundstein 1235 gelegt wurde. Von 1562 bis 1792 war sie die Krönungskirche der deutschen Kaiser.

⁴⁰¹ LJF, 331f.

⁴⁰² BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Denkerin des Glaubens – Edith Stein (1891-1942), in: LANGER, MICHAEL U.A. (HGG.): Die theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit, München 2005, 86-98, 90.

⁴⁰³ Es handelt sich um die erste Biographie EDITH STEINS. Wenn sie auch in Manchem fehlerhaft ist, so sind die großen Verdienste TERESIA R. POSSELT unbenommen. S.: NEYER, MARIA A.: Teresia Renata Posselt ocd. Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel, in: ESJ 8, 2002, 319-333. Fortsetzung in: ESJ 9, 2003, 447-487.

⁴⁰⁴ TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO: Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts. Schwester Teresia Benedicta a cruce Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto, Freiburg 1957 (Erstveröffentlichung 1948), 49f.

Dieser Beschreibung ist deutlich zu entnehmen, wie beeindruckend die Begegnung gewesen sein muss. EDITH STEIN trifft eine Frau, die in aller Trauer einen Halt erfährt und eine Deutung gefunden hat, die - in allem Schmerz über den Verlust - Trost und Weiterleben ermöglicht.⁴⁰⁵

Daneben gibt es noch weitere Gesprächspartner/innen u.a. PHILOMENE STEIGER.⁴⁰⁶ Eine „Gesprächspartnerin“ besonderer Art ist TERESA VON AVILA. Die Lektüre der Vita TERESAS im Sommer 1921 in Bergzabern beendet EDITH STEINS langes „Suchen nach dem wahren Glauben“⁴⁰⁷. Bezeichnend ist die Beschreibung der Situation beider durch H. CONRAD-MARTIUS⁴⁰⁸:

„Wir gingen beide wie auf einem schmalen Grate dicht nebeneinander her, jede in jedem Augenblick des göttlichen Rufs gewärtig. Es geschah, führte uns aber nach konfessionell verschiedenen Richtungen. Hier ging es um Entscheidungen, in denen sich die letzte Freiheit des Menschen, durch die er eben schöpfungsmäßig zur Person geadelt ist, mit der Berufung Gottes, der man zu gehorchen hat, für menschliche Augen unentwirrbar ineinander knüpft. Es gab jedoch kein Ausweichen. Und wie es bei den Anfangsschritten, nachdem uns die Gnade ergriffen hat, zu sein pflegt: es kam eine gewisse, wenn auch immer nur in kurzen Gesprächen und Worten leise geäußerte gegenseitige Aggression in unseren persönlichen Verkehr. In *diesem* Zusammenhang fiel das erwähnte Wort: *Secretum meum mihi*.⁴⁰⁹ Es war eine etwas schroffe Geste der Abwehr mir gegenüber. Ähnliches geschah aber auch umgekehrt“⁴¹⁰.

Ausschlaggebend für die unterschiedliche konfessionelle Ausrichtung beider ist TERESA VON AVILA. Deren Lebensbeschreibung, die aus dem Nachlass A. REINACHS stammt, ist der letzte und vielleicht auch tiefste Anstoß zur Taufe. Das Zeugnis TERESAS führt EDITH STEIN dazu, ihrer Sehnsucht zu trauen und den Schritt in den Glauben ganz zu wagen. Gerade die Menschlichkeit JESU, die sich im Leiden für die Anderen zeigt, ist für TERESA der Ort, an dem sie Gott findet

⁴⁰⁵ S.: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Adolf und Anne Reinach, 80.

⁴⁰⁶ S.: OTTO, Elisabeth: Welt, Person, Gott, 183-185. MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein, 122. BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses, 859.

⁴⁰⁷ LFJ, 350.

⁴⁰⁸ S.: AVÉ-LALLEMANT, EBERHARD: Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente, 55-78, 55-61.

⁴⁰⁹ EDITH STEIN scheint hier JOHANNES VOM KREUZ zu zitieren. S.: KLUETING, HARM: >>Secretum meum mihi<<. Eine Anmerkung zu Edith Stein, in: ESJ 11, 2005, 65-75.

⁴¹⁰ CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: Meine Freundin Edith Stein (1958), in: Herbstrith, Waltraud (Hg.): Denken im Dialog, 176-187, 182f.

und Gott sie findet.⁴¹¹ Am Neujahrstag 1922 wird EDITH STEIN durch die Taufe in die katholische Kirche aufgenommen. Den unterschiedlichen Begegnungen ist gemeinsam, dass EDITH STEIN auf gelebten, d.h. das gesamte Leben bestimmenden Glauben, trifft. Parallel zu der Zerschlagung all ihrer Pläne und Hoffnungen vollzieht sich eine Öffnung für religiöse Erfahrung, die sie 1922 auch nach außen bezeugt.

EDITH STEIN hat immer nur sehr zurückhaltend über die tiefen existenziellen Erfahrungen, die der Taufe vorausgegangen sind, Auskunft gegeben. In einem Brief von 1927 versucht sie dem nach wie vor verständnislosen R. INGARDEN ihren Weg nachzuzeichnen:

„Doch bewußtermaßen entscheidend war das reale Geschehen, nicht 'Gefühl', Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christentums in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa). Wie aber soll ich Ihnen in ein paar Worten ein Bild jenes 'realen Geschehen' schildern? Es ist eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man anfängt, statt nach außen nach innen zu leben. Alle Realitäten, mit denen man vorher zu tun hatte, werden transparent, und die eigentlich tragenden und bewegenden Kräfte werden spürbar“⁴¹².

EDITH STEIN legt Wert darauf, dass es sich um ein reales Geschehen handelt. In diesem Geschehen, welches sich in einem Leben nach innen ausdrückt, macht sich das Eigentliche erfahrbar. Die Bewegung nach innen, d.h. in sich selbst, führt zum Fundament, zu dem, was das Leben trägt. Wobei das Tragende nicht vom Menschen gemacht oder erzeugt werden kann. Der Tragende kommt zum Menschen. Es ist Geschenk. Geschenk und Schenkender fallen in eins. In den *Beiträgen* findet sich folgender Abschnitt, den EDITH STEIN als eigene Erfahrung kenntlich macht:

„Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheim stellt, sich gänzlich >>dem Schicksal überlässt<<. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig ausgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorgen und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enttho-

⁴¹¹ S.: HERBSTTRITH, WALTRAUD: Um der Liebe willen. Glaubenserfahrungen: Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Therese von Lisieux, Edith Stein, München u.a. 1998, 14-29. DOBHAN, ULRICH: Teresa von Avila und Edith Stein, in: IKaZ 27, 1998, 494-514, 494-498.

⁴¹² BRI, Nr.: 115 (08.11.1927), 189.

benseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich - ohne alle willentliche Anspannung - zu neuer Betätigung zu treiben.“⁴¹³

Das „reale Geschehen“ wird hier als ein Ruhen in Gott beschrieben. Es wird ein Geborgensein geschenkt, das weder Leistung voraussetzt noch fordert.⁴¹⁴ Diese Ruhe wird zum Kraftquell für das weitere Leben und ermöglicht es, neue Aufgaben zu übernehmen. Es ist nicht mehr nötig, alles von sich selbst zu erwarten. EDITH STEINS Hinwendung zum Religiösen ist geprägt von Begegnungen, d.h., es ist ein Begegnungsgeschehen, allerdings nicht punktuell. Die Begegnungen mit überzeugten Gläubigen öffnen EDITH STEIN für den Weg in ihr Inneres. Die Gottbegegnung beschreibt sie als ein tiefes personales Geschehen der Geborgenheit und des Haltes. Diese Erfahrung ist so stark, dass die verzweifelte und haltlose EDITH STEIN sich wandeln lässt.

EDITH STEIN fragt nach dem Menschsein. Zum realen Menschen gehört der Andere als Anderer und die Gemeinschaft, beide sind zur Ichwerdung notwendig. EDITH STEIN erfährt in existenzieller Tiefe, dass das haltlose und verlorene Sein des Menschen einen Halt von außen braucht. Zum gelungenen Menschsein gehört Gottesbegegnung, d.h. einen Grund im Leben zu haben, in dem man sich festmachen kann und der Sinn schenkt, auch in den Dunkelheiten menschlicher Existenz, und der einem das Leben liebenswert macht. EDITH STEIN drückt dies gegenüber R. INGARDEN, der kein Verständnis für ihre Konversion hat, prägnant so aus: „Und das Leben habe ich erst lieben gelernt, seit ich weiß, wofür ich lebe“⁴¹⁵.

⁴¹³ PK, 76.

⁴¹⁴ Auch A. REINACH benutzt Geborgenheit als Beschreibung. S. dazu: BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses, 111-113.

⁴¹⁵ BRI, Nr.: 85 (19.06. 1924), 154.

Was ist der Mensch? Ein Zwischenruf

*Aber der Mensch kann sich selbst nicht
verstehen, ohne die Frage zu stellen, was
ihn mit seinen Mitmenschen vereint, was
ihnen gemeinsam ist, wie sie zueinander
gehören.*⁴¹⁶

⁴¹⁶ HÄRING, BERNHARD: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition (Sonderausgabe), Freiburg u.a. 1979/1989, 312.

4. Was ist der Mensch? Ein Zwischenruf

Nach I. KANT lässt sich das Interesse der Vernunft in folgende Fragen bündeln: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“⁴¹⁷. In seiner Logik - 19 Jahre später - fügt er die Frage „Was ist der Mensch?“⁴¹⁸ ergänzend hinzu. Zwar macht I. KANT deutlich, dass sich die ersten drei Fragen auf die vierte beziehen⁴¹⁹, doch hat er ein „eher nachgeordnetes Interesse am eigentlichen Sinngehalt der Frage“⁴²⁰. Eine Umordnung der Fragen, d.h. eine Klärung dessen, was der Mensch ist und was er kann zu Anfang, ist angesichts der „vorwiegend technisch verstandenen Umgestaltung der Natur zur Welt (A. Gehlen) (, die; NW) sich zunehmend gegen den Menschen selbst wendet“⁴²¹ dringend angeraten.

EDITH STEIN hat dasselbe Erkenntnisinteresse, wenn auch anders motiviert. Dieses Interesse führt sie, wie gezeigt, zu einer anderen phänomenologischen Position, welche die sachliche Trennung von E. HUSSERL bewirkte. Ihre Frage nach sich selbst lässt EDITH STEIN zugleich auch nach dem Menschen als solchem und in seiner Konkretheit fragen.

Bisher können folgende zentrale Einsichten vom Menschen festgehalten werden: EDITH STEIN macht sehr deutlich, dass der Mensch ein leibliches Wesen ist. Der Mensch findet sich immer im Leib vor. Im Grunde ist die Leiblichkeit die apriorische Bedingung des Erkennens überhaupt, d.h., ohne Leib ist keine Erkenntnis und schon gar nicht über sich selbst möglich. Freiheit, Vernunftbegabung, Leiblichkeit und Seele können als Constituentia der Person bestimmt werden.⁴²² Das reine Ich kann bei EDITH STEIN nicht losgelöst von der bewusstseinsintranszenten Ebene gedeutet werden. EDITH STEIN denkt von Anfang an das Ich in Bezug auf den Anderen.

Die vorgestellte Einfühlungskonzeption macht deutlich, dass der Andere in seiner Eigenheit realiter notwendig ist zur vollen Konstitution des Ichs. Die Gegebenheit des Anderen in seiner Andersheit, so wie sie im Akt der Einfühlung erlebt wird, hat aber nicht nur Folgen für die Erkenntnis der eigenen Tiefenschichten. Die Andersheit des Anderen bleibt auch in der Einfühlung bestehen. Es bleibt *sein*

⁴¹⁷ KrV A 805/B 833.

⁴¹⁸ Logik A 25.

⁴¹⁹ Logik A 25.

⁴²⁰ ZELINKA, UDO: An-Mahnung(en) des Ethischen. Erwägungen zur Selbstversicherung des Menschen in pluraler Gesellschaft, in: MÜLLER, Stephan E. u.a. (Hgg.): Glaube, der leben hilft. Moraltheologische Perspektiven, Münster 2004 (Glaube und Ethos; 2), 71-99, 86.

⁴²¹ ZELINKA, UDO: An-Mahnung(en), 91.

⁴²² S.: EES, 71.

Schmerz und *seine* Freude, die mir in nicht-originärer Weise zur Gegebenheit gebracht werden.⁴²³ Der Mensch ist und bleibt ein Individuum, das zu seiner Entfaltung eigene Erfahrungen machen muss, denn

„wer niemals einer liebens- oder hassenswerten Person begegnet, der mag die Tiefen, in denen Liebe und Hass wurzelt, nie erleben. Wer nie ein Kunstwerk gesehen, wer nie aus den Mauern der Großstadt herausgekommen ist, dem bleiben Natur- und Kunstgenuß und seine Empfänglichkeit dafür vielleicht für immer verschlossen“⁴²⁴.

Der Mangel an eigenem Erleben und Erfahren hat zur Folge, dass der Mensch sein Entfaltungspotenzial nicht nutzen kann und sich nie voll entfaltet. Erst wenn eigene Erfahrung und Einfühlung, die einen Positionswechsel ermöglichen, zusammenspielen, kann der Mensch sich und seine Tiefenschichten entdecken.

In EDITH STEINS Analyse des Phänomens der Einfühlung wird deutlich, dass der Mensch ein Wesen ist, das im Werden begriffen ist. Der Mensch entdeckt sich im Laufe seiner Entwicklung selbst und gibt sich so sich selbst.⁴²⁵ Dies ist möglich, wenn die Tiefenschichten der Person zur Entfaltung gebracht werden, d.h., der Person kommt nicht etwas von außen zu. Alle Möglichkeiten sind in ihr verborgen und müssen nur *entborgen* werden. Hier liegt auch der Grund für die Unerlässlichkeit pädagogischen Handelns, das die Entfaltung der Person zu unterstützen hat, damit sie wird, was sie sein kann und soll. In dieser Konzeption muss es dann auch eine „Struktur“ im Menschen geben, die eine Gottesbegegnung möglich macht und deren Entfaltung volles Personsein erst möglich. Der Vorgang, der diese Entfaltung ermöglicht, ist die Einfühlung bzw. das einfühlerische Begegnungsgeschehen. Die Einfühlung in den Anderen macht es möglich, dass ich zugleich auch das Bild, das dieser von mir hat, erlange. So kann ich mich, meine Eigenschaften und meine Wirkung, kennenlernen und konstituiere mich erst so als psychophysisches Individuum im vollen Sinne. Damit ist zugleich die hohe Verantwortung von Eltern, Erziehenden und Lehrenden angesprochen. Heranwachsende brauchen dementsprechend nicht nur Sachinformationen, sondern immer auch die Möglichkeit, Erfahrung mit dem Anderen als Anderem zu machen, d.h., sie bedürfen der anderen Person, u.a. auch als Korrektiv.

Freilich bleibt das Ich immer das unhintergehbare und nicht aufzulösende „Trägermedium“ von einfühlerischer Beziehung zum Anderen und auch für die

⁴²³ S.: HEDWIG, KLAUS: Über den Begriff der Einfühlung, 245f.

⁴²⁴ PE, 124.

⁴²⁵ S.: ebd., 101.

Konstitution der Gemeinschaft. Auf realer, existenzieller Ebene ist der Andere und die Gemeinschaft notwendig zur vollen Konstitution des Ichs.

Hierbei ist die Liebe als sozialer Akt von besonderer Bedeutung, denn sie bringt den Anderen in seinem Wert als Person, unabhängig von Leistungen, zur Gegebenheit. Nur, wer liebt, kann den Wert der Person ermessen. Dabei bleibt der Andere immer in seiner Andersheit erhalten und wertgeschätzt.

So unterstreicht EDITH STEIN im Lauf ihrer Untersuchung immer wieder, dass die Gemeinschaft wesenhaft fundiert ist in den ihr angehörigen Individuen.⁴²⁶ Das konkrete Individuum kann sich auf existenzieller Ebene erst im Begegnungsgeschehen und seinem Leben in der Gemeinschaft voll konstituieren. Das Individuum findet sich gleichursprünglich als leiblich verfasstes und sozial eingebundenes Individuum vor.⁴²⁷ Dabei profitiert es von den Synergieeffekten einer Gemeinschaft, die die Summe der Einzelkräfte übersteigt und stärkend auf die Individuen zurückwirkt. In schwierigen Lebenssituationen ist die Gemeinschaft eine unerlässliche Stütze für das Individuum. Ohne dass das Leben des Einzelnen in der Gemeinschaft dazu führt, dass seine personale Identität verlustig geht. Das Ich kann sich in einer Gemeinschaft nie ganz auflösen, letzteres führt nicht zur vollen Entfaltung, sondern im Gegenteil zu seiner vollständigen Nivellierung. Identität und Differenz, Individualität und Sozialität stehen in einer Spannung. Das einzelne Subjekt ist der notwendige Träger der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft selbst ermöglicht Synergien, die weit über das Einzelsubjekt hinausgehen. Konkret existenziell ermöglichen erst die sozialen Akte, besonders die Liebe, volles Personsein. In der Zeit vor ihrer Konversion erfährt EDITH STEIN an sich selbst, dass das haltlose und verlorene Sein des Menschen einen Halt von außen braucht, den auch eine Gemeinschaft nicht mehr leisten kann. EDITH STEIN erfährt dies durch das Sterben von Verwandten, Freunden und Unbekannten. Deren Tod kann sie nur als sinnlos kennzeichnen. Dazu gehört auch die Erfahrung, dass alle Zukunftspläne, trotz größtmöglichem Einsatz, zerschlagen werden können. Zum Menschsein, das sich ja dem Versagen und dem Tod stellen muss, muss noch ein anderer Halt gehören. Dieser ganz andere Halt widerfährt ihr in der Zeit der existenziellen Krise als Gottesbegegnung. EDITH STEIN denkt den Menschen also grundsätzlich vernetzt und als ganzheitliche Einheit in ihrem jeweiligen individuellen Personsein.

⁴²⁶ S.: IG, 119. 130. 215. 236. 254.

⁴²⁷ S.: IG, 268.

Im Folgenden wird nun zu klären sein, wie der Gott der Begegnung näher zu beschreiben ist. Und weiter: wie kann das Phänomen des religiösen Erlebnisses gefasst werden und welche Auswirkungen hat die Gottesbegegnung auf EDITH STEINs anthropologische Konzeption?

Notwendige Klärungen - Glauben und Philosophie

*„Es gibt daher nicht so etwas
wie eine christliche Philosophie,
das ist ein >>hölzernes Eisen<< schlechthin.“⁴²⁸*

⁴²⁸ HEIDEGGER, MARTIN: Phänomenologie und Theologie, in: HEIDEGGER, MARTIN: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1976 (Gesamtausgabe; 9), 47-77, 66.

5. Notwendige Klärungen - Glauben und Philosophie

Die Konversion EDITH STEINS macht deutlich, dass sie im Gottglauben jene existenzielle Gewissheit gefunden hat, die sie so intensiv gesucht hat. Dennoch gibt es Probleme - beruflicher und persönlicher Art - die weiterhin bestehen. Dazu gehört die Frage nach einer Arbeitsstelle, mit der sie ihren Lebensunterhalt bestreiten kann. Nicht zuletzt muss EDITH STEIN sich auch darüber klar werden, welche Rolle sie im katholischen Geistesleben einnehmen kann und will. Dafür muss sie zunächst die grundsätzliche Frage beantworten, wie sie das Verhältnis von Philosophie und Glaube bestimmt. Erst daran anschließend ist inhaltliche Arbeit, nun christlich-philosophisch, möglich.

Mit ihrer Firmung am 21.02.1922 durch Bischof LUDWIG SEBASTIAN beginnt EDITH STEINS Aufenthalt in Speyer. Sie lernt durch Dekan EUGEN BREITLING, der sie in Bergzabern getauft hat, Prälat JOSEPH SCHWIND kennen. J. SCHWIND wird in der Folgezeit zu einem wichtigen Berater. Seine besondere Bedeutung für EDITH STEIN wird in ihrem Nachruf⁴²⁹ deutlich:

„Seine Seelenführung war ruhig, sicher und besonnen, auf weise Menschenkenntnis und die Erfahrung jahrzehntelanger Seelsorgearbeit gestützt, doch zugleich voller Ehrfurcht vor dem Wirken Gottes in der Seele und darin ebenso zart wie kühn: wo er ein Herz fand, das dem Zuge der Gnade folgt, da ließ er es gewähren, ohne einzugreifen, und zeigte ein Vertrauen ohne Grenzen“⁴³⁰.

J. SCHWIND findet den passenden Ton und das richtige Feingefühl im Umgang mit der selbstbewussten und hochgebildeten Konvertitin.⁴³¹ Seit der entscheidenden Nacht in Bergzabern möchte EDITH STEIN in den Karmel eintreten. In den Gesprächen mit SCHWIND werden jedoch Gründe deutlich, diesen Schritt nicht schon jetzt zu gehen. Da ist einmal der verständliche Überschwang einer Konvertitin, die aber erst einmal behutsam in den katholischen Alltag eingeführt werden muss. Gleichzeitig versucht J. SCHWIND, EDITH STEINS Begabung und Bildung für das katholische Geistesleben fruchtbar zu machen. Dazu regt er eine intensive Beschäftigung mit THOMAS VON AQUIN an. Der wichtigste Grund liegt allerdings in der gemeinsamen Sorge um die Mutter EDITH STEINS. Es ist schwierig, ihr die Konversion verständlich zu machen. Der Übertritt bleibt für die gesamte Familie

⁴²⁹ SCHWIND stirbt am 17.09.1929.

⁴³⁰ Zitiert nach: MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein, 182.

⁴³¹ S.: FELDES, JOACHIM: >>Oh, diese Philosophin!<< - Joseph Schwind als geistlicher Begleiter Edith Steins, in: ESJ 13, 2007, 49-76, 73ff.

sehr schmerzlich, AUGUSTE STEIN leidet besonders unter dieser Entscheidung ihrer Lieblingstochter. Der Katholizismus gilt ihnen als hinterwäldlerisch, provinziell und als Dienstmädchenreligion.⁴³² J. SCHWIND ist es auch, der EDITH STEIN eine Anstellung als Lehrerin im Lehrerinnenseminar und Lyzeum des Dominikanerinnenklosters St. Magdalena vermittelt. Sie wird dort von Ostern 1923 bis Ostern 1931 als Lehrerin für Deutsch und Geschichte arbeiten. Im Pfortenbereich des Klosters bezieht sie ein kleines Zimmer.⁴³³

Des Weiteren ermöglicht er auch 1925 die erste persönliche Begegnung zwischen EDITH STEIN und ERICH PRZYWARA. Zuvor hatte EDITH STEIN in Zusammenarbeit mit E. PRZYWARA eine Newman-Übersetzung⁴³⁴ angefertigt. Diesen ersten Kontakt hatte DIETRICH VON HILDEBRAND vermittelt.⁴³⁵ E. PRZYWARA führt EDITH STEIN in die katholisch-wissenschaftliche Welt ein und ist für ihre weitere wissenschaftliche Entwicklung von immenser Bedeutung. Deshalb ist es notwendig, EDITH STEIN in dieses Umfeld hinein zu begleiten. So wird, neben der Beziehung zu E. PRZYWARA, das nun gemeinsame philosophisch/theologische Denkmfeld in den Blick genommen.

5.1. Katholische Denkwelten

5.1.1. Folgenreiche Begegnung

Bevor die Beziehung EDITH STEIN - PRZYWARA in ihrer Bedeutung genauer betrachtet wird, muss kurz in dessen Denkwelt eingeführt werden. Erst auf diesen Hintergrund ist es möglich die Tiefe und Vielschichtigkeit der Begegnung beider und die denkerischen Konsequenzen für beide zumindest zu erahnen.

⁴³² S.: HERBSTTRITH, WALTRAUD: Edith Stein - ihr wahres Gesicht?. Jüdisches Selbstverständnis - Christliches Engagement - Opfer der Shoa, Münster 2006 (Forum Religionsphilosophie; 13), 48f. Ein Versuch des Verstehens von familiäre Seite her stellt BATZDORFF, SUSANNE M.: Edith Stein - meine Tante. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen, Würzburg 2000. dar.

⁴³³ S.: MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein, 160-166.

⁴³⁴ S.: Ü I (Newman). Ü II (Newman).

⁴³⁵ S.: PRZYWARA, ERICH: In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, 61.

5.1.1.1. Form und Feuer - ERICH PRZYWARA⁴³⁶

E. PRZYWARA kann als ein „typischer Vertreter des ontologisch engagierten katholischen Denkens“⁴³⁷ bezeichnet werden. Er wird am 12. Oktober 1883 in Katowitz geboren und besucht bis zum Abitur das humanistische Gymnasium. Die musikalische Bildung, die er dort erfährt, wird zum Anstoß seines Denkansatzes. Wie E. PRZYWARA selbst schreibt:

„Der Liszt Oskar Meisters war nicht die Oberfläche Liszt ... sondern die kaum gekannte Tiefe Liszt ... Dieses 'Musik als Form' ist die eigentliche 'Geburts-Erde' dessen, was ich später als 'Polarität', 'Spannungseinheit' und zuletzt als 'Analogie' zum Mittelpunkt meines Denkens nahm.“⁴³⁸

Da die Jesuiten mit Wirkung vom 4. Juli 1872 vom gesamten Reichsgebiet ausgeschlossen wurden, musste der Eintritt des 18jährigen E. PRZYWARA 1908 in Exaten (Holland) erfolgen und auch seine gesamte Ausbildungszeit musste er im Ausland absolvieren. Die Zeit des Noviziats (1908-1913) und der philosophischen Studien (1910-1913) in Valkenburg/Holland ist zum einen durch den Kulturkampf und zum anderen durch innerkirchliche Auseinandersetzungen geprägt. Die Kirche führt ihren Kampf gegen den Modernismus, und gleichzeitig beginnen die Versuche, sie in eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie zu führen. Mit Dankbarkeit erinnert sich E. PRZYWARA später an die jesuitischen Lehrer dieser frühen Jahre. Besonders hebt er JOSEF FRÖBES S.J. hervor, von dem er die Methode gelernt habe

„in reiner Sachlichkeit (ohne pastorale oder apologetische Neben-Absichten) jeden Autor (sei er noch so anti-christlich oder anti-religiös) 'besser verstehen zu wollen, als er sich selbst versteht' ... - um dann erst die Auseinandersetzung mit ihm zu beginnen.“⁴³⁹

Die Methodenfrage wird in E. PRZYWARAS Werk immer eine tragende Rolle spielen. Von 1913 bis 1917 ist er Musikpräfekt am Kollegium „Stella Matutina“ in Feldkirch. Von 1917 bis 1921 studiert er Theologie in Valkenburg und wird im

⁴³⁶ Zur Literaturlage s.: ZINNY, LEO: Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1963. WIESEMANN, KARL-HEINZ: Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg 2000 (StSSTh; 26), 275-277. Dazu ergänzend: NIEBORAK, STEFAN: „Homo analogia“. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der „analogia entis“ im Rahmen der existenziellen Frage bei Erich Przywara S.J. (1889-1972), Frankfurt u.a. 1994 (ThÜb; 13).

⁴³⁷ SCHAEFFLER, RICHARD: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 42.

⁴³⁸ PRZYWARA, ERICH: In und Gegen, 13.

⁴³⁹ Ebd., 8.

August 1920 zum Priester geweiht. Nach Abschluss der Studien ist er in München in der Redaktion der *Stimmen der Zeit* bis zu deren Verbot 1941 beschäftigt. Er arbeitet bei weiteren Zeitschriften mit und entwickelt, neben den ersten Buchveröffentlichungen, eine breite Vortragstätigkeit. In philosophisch-theologischen Kursen hatte er bereits 1924-1926 Grundlagen für sein philosophisches Hauptwerk *Analogia entis* (1932), daneben in großen Exerzitienkursen die praktische Grundlage für seine Theologie der ignatianischen Exerzitien *Deus semper major* gelegt. Er begegnet in dieser Zeit unter anderem KARL BARTH⁴⁴⁰, MARTIN BUBER, E. HUSSERL und M. HEIDEGGER und begleitet die frühen Studien KARL RAHNERS und HANS URS VON BALTHASARS. Die zwanziger Jahre blieben beherrscht von den großen Themen der Religionsbegründung und der Religionsphilosophie. In den dreißiger Jahren wandelt sich das Bild der Buchveröffentlichungen. Es erscheinen mehrere Bände mit geistlichen Liedern und Versen, die große *Augustinus-Synthese* (1934) und die mehrbändige Theologie der Exerzitien. Es geht E. PRZYWARA um die Fragen christlicher Existenz im Angesicht nationalsozialistischer Gewaltherrschaft. Nach dem Verbot der *Stimmen der Zeit* wird er mit der Altakademiker-Seelsorge beauftragt und hält unter Gefahren Predigtzyklen und Vortragszirkel in München, Wien und Berlin. Gegen Kriegsende ereignet sich auf Schloss Stolberg im Harz die vielleicht entscheidende Begegnung E. PRZYWARAS mit den Kirchen der Reformation. Seit dem Krieg leidet E. PRZYWARA unter schweren Krankheiten und kann nur noch sehr eingeschränkt arbeiten.⁴⁴¹ Trotzdem veröffentlicht er nach 1945 noch 25 Bücher, verfasst über 300 Zeitschriftenbeiträge und hält viele Rundfunkvorträge.

„Das Werk ist von einer universalen Klassifikatorik ... Aber es ist ein sehr einsamer Ausklang. Daß eine 'Schule' hier anknüpfte, ist kaum denkbar, und Przywara hat mit einer solchen nicht gerechnet. Er bleibt ein unvergleichlicher Lehrer - jeder Denkende müßte durchdacht haben, was er zeigt -, der sich aber bescheiden muß, die an ihm Entzündeten auf eigene Wege wieder zu entlassen.“⁴⁴²

⁴⁴⁰ „>>Meine Begegnungen in Münster und Bonn, der Eindruck seiner erstaunlichen Gabe und Kunst, der Welt und seiner Kirche treu zu sein, Alle und Alles nicht nur zu verstehen, sondern seinem eigenen rastlos, bohrenden und umfassenden Denken zu integrieren und doch exemplarisch katholisch zu bleiben, sind mir, durch manchen anschließenden Austausch bestätigt, unvergeßlich<<...“ aus: BARTH, KARL: Grußwort an Erich Przywara, in: BEHN, SIEGFRIED (HG.): Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara, Nürnberg 1959, 48.

⁴⁴¹ Auch EDITH STEIN war über den Gesundheitszustand E. PRZYWARAS informiert. S.: SBB II, Nr.: 743 (29.04.1942), 553.

⁴⁴² BALTHASAR, HANS U. VON: Erich Przywara, in: SCHULTZ, HANS J.: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart u.a. 1966, 354-359, 359.

Zuletzt lebt E. PRZYWARA in Hagen bei Murnau/Obb. Dort stirbt er am 28. September 1972.⁴⁴³

E. PRZYWARAS Leitfragen sind theologischer Art, ihre Behandlung vollzieht sich philosophisch. Er hat bewusst die konfessionelle Prägung aufgenommen und hat so eine „Herausarbeitung und philosophische Rechtfertigung einer Form des Denkens (geleistet; NW), die Przywara mit gutem Grund als *'katholische Grundform'* bezeichnet hat“⁴⁴⁴. Im Mittelpunkt von E. PRZYWARAS Werk „steht die Frage nach den letzten Strukturgesetzen von Theologie, Philosophie und Mystik“⁴⁴⁵. E. PRZYWARA ist ein Denker, der nicht ein statischer Wegweiser sein will, sondern vielmehr den gewählten Sinn seiner Existenz lebend durchdenkt denkend durchlebt und durchbetet. Und so kommt er

„immer her und zielt im Grunde auf das letzte Geheimnis, das einem nicht gestattet, bloß Philosoph, bloß Theologe, bloß geistlicher Schriftsteller oder bloßer Zeitkritiker zu sein. Vielleicht ist solcher 'Universalismus' der radikal *einen* Frage, nicht der uferlosen Enzyklopädie, heute immer schwerer, obzwar von radikaler Notwendigkeit“⁴⁴⁶.

So erwächst aus der *theologia negativa* die Dynamik der *via eminentiae*⁴⁴⁷ und so „ist das ganze Werk Przywaras geerdet im noch *ungetrennten Dichterischen und Denkerischen*“⁴⁴⁸.

Aus dem Lebens- und Denkweg E. PRZYWARAS lassen sich drei Phasen herauslesen, die ohne scharfe Grenzen ineinanderfließen und einander immer neu befruchten. Die erste Phase ist zur Zeit des I. Weltkriegs anzusiedeln. In ihr entwickelt E. PRZYWARA die Methode des „synthetischen Textgefüges“⁴⁴⁹. Sie ermöglicht ihm ein völliges Eintauchen in die Materialität eines Werks, ohne sich darin zu verlieren, und so dessen Quelle und Konzeption offen zu legen. Es geht ihm um ein Mitvollziehen der geistigen Strömung und ein Nach- und Mit-denken.

Mit dem Beginn der 20er Jahre beginnt die zweite Phase im Schaffen E. PRZYWARAS. Es geht dem Logiker um die Ausarbeitung der reinen Formalstruktur von Sein und Denken. Eines seiner Hauptwerke *Analogia entis* entsteht

⁴⁴³ S.: GERTZ, BERNHARD: Erich Przywara (1889-1972), in: CORETH, EMERICH U.A. (HGG.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts 2, Graz u.a. 1988, 572-575.

⁴⁴⁴ SCHAEFFLER, RICHARD: Wechselbeziehungen, 44.

⁴⁴⁵ WIESEMANN, KARL-HEINZ: Zerspringender Akkord, 277.

⁴⁴⁶ RAHNER, KARL: Laudatio auf Erich Przywara, in: RAHNER, KARL: Gnade als Freiheit. Kleine Theologische Beiträge, Freiburg u.a. 1968, 266-273, 267f.

⁴⁴⁷ S.: WIESEMANN, KARL-HEINZ: Zerspringender Akkord, 279.

⁴⁴⁸ Ebd.: 288.

⁴⁴⁹ Ebd.

1932. E. PRZYWARA weiß darum, dass die Frage nach dem Sein nicht mehr gestellt werden kann, ohne sie an die Frage nach dem Erkennen und dem Erkennen zu binden, d.h.

„es besteht der methodische Primat einer Meta-noetik ... (es; NW) ist mithin klar, daß selbst im Falle einer äußersten primär meta-ontischen Methode der meta-noetische Ansatz unvermeidlich ist“⁴⁵⁰. ... „Dabei steht jedwede Meta-noetik im Dienst einer Metaontik, denn sie ist Metaphysik und damit ist das ... <<Dahintergehen>> in die <<Hintergründe>> des Seins“⁴⁵¹ ihre Aufgabe.

Die Frage nach dem Sein hat zwar Priorität, kann aber nicht losgelöst von der Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten behandelt werden. Hier liegt u.a. ein Anknüpfungspunkt zur Phänomenologie, die ja durch ihre Methodik gesicherte Erkenntnis möglich macht. Mit dieser Prioritätssetzung steht E. PRZYWARA mit der gesamten scholastischen Tradition auf aristotelischem Boden. Die Erkenntnisse der historischen Aristotelesforschung, d.h. das Bewusstsein der wesentlichen Unterschiede des christlich rezipierten ARISTOTELES, und dem historischen ARISTOTELES müssen in die Auseinandersetzung mit einfließen. Nur mit diesem Wissen kann die aristotelische Philosophie als formales Netz einer christlichen Philosophie dienen, indem sie sachgerechte Begriffe zur Verfügung stellt.⁴⁵² Der Unterschied zwischen der subjektiven/neuzeitlichen und der christlichen/aristotelischen Fragestellung ist evident. Demnach ist eine Methode kritischer Reflexion notwendig.

„Kritisch: insofern man sich den Unterschied heutiger Fragestellung und der Fragestellung der Traditionsautoren bewußt hält. Reflexion: insofern solche scheidende Kritik doch den positiven Sinn hat, den Strom-Schlag der einen Tradition im heutigen Leben spürbar zu machen.“⁴⁵³

E. PRZYWARA will also mit der Kenntnis dieser Differenz und vor dem Forum der neuzeitlichen Vernunft ein christlicher Aristoteliker sein. Im Laufe der Auseinandersetzung entwickelt er das Denkkonzept einer *dynamischen Polarität*. Es handelt sich hierbei um eine „fugenartige Technik, bei der die sich kontrapunktierenden Standpunkte am Ende wie von selbst vermitteln in kritischer Abtötung je ihres exklusiven Eigenseins“⁴⁵⁴. Wie kann nun aber *die ewige Wahrheit* mit der neuzeit-

⁴⁵⁰ PRZYWARA, Erich: *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962 (Erich Przywara Schriften; III), 26f.

⁴⁵¹ PRZYWARA, ERICH: *Analogia Entis*, 36.

⁴⁵² S.: SCHAEFFLER, RICHARD: *Wechselbeziehungen*, 43.

⁴⁵³ PRZYWARA, ERICH: *Analogia entis*, 56.

⁴⁵⁴ WIESEMANN, KARL-HEINZ: *Zerspringender Akkord*, 291.

lichen Erfahrung der Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens zusammen-gedacht werden?

„Dies wiederum verlangt den Abschied von der Hoffnung, im Erkennen der ewigen Wahrheit könne auch das erkennende Subjekt aus seiner geschichtlichen Bedingtheit befreit werden.“⁴⁵⁵

Folglich vermittelt sich Wahrheit nur in-über Geschichte.⁴⁵⁶ Die Wahrheit gibt sich *in* Geschichte zu erkennen und *verweist* gerade in ihrer gebrochenen Wahrnehmbarkeit *auf* die Über-Wahrheit. Die neuzeitliche Erfahrung der Geschichtlichkeit wird theologisch mit aristotelischer Begrifflichkeit artikuliert, der *Analogia entis*. Im geschöpflichen Sein kann etwas, bei gleichzeitiger größerer Unähnlichkeit, vom Über-Sein erkannt werden.

E. PRZYWARA ist damit Teil einer Bewegung, die die neuscholastisch abgeschottete Kirche und Theologie von innen her öffnet, zu einer kritischen Zeitgenossenschaft hin. Er arbeitet mit an einer Philosophie und Theologie, die

„christlich *und* schlicht und unbefangen von heute ist, vorausgesetzt, daß man unter 'Zeitgemäßheit' auch die Kritik an der Zeit selbst, aber eben aus ihren eignen letzten Erfahrungen heraus, mitversteht, dass man durch ein zorniges Nein nicht notwendig altmodisch wird und das Unzeitgemäße das wahre Heil einer Zeit sein kann“⁴⁵⁷.

THOMAS VON AQUIN ist ihm ein Vorbild für die katholische Erneuerung, denn THOMAS forschte „Hand in Hand mit ihnen (Juden und Heiden; NW)“⁴⁵⁸ auf das Höhere hin.

Die dritte Phase beginnt mit dem Ausbruch des II. Weltkriegs. E. PRZYWARAS Denkkonzept ist nicht zu einem schulmäßigen System erstarrt, sondern die Dynamik des *Hin- und Herschwingens* wird vertikal mystisch durchkreuzt.

„Thomas gibt die Führung ab an Elias. Das Kennwort heißt jetzt nicht mehr Ordo, sondern Feuer ... Was von Thomas bleibt, ist das Gebet des Karmel in der Nacht: 'Adoro te devote, *latens* Deitas.'“⁴⁵⁹

Dies lebt und denkt E. PRZYWARA abgründig und es widerfährt ihm ein tieferes Hineinsinken in das große Schweigen, der je tiefere Sturz „in den Abgrund (wird; NW) zur auch theologisch-strukturell mitvollzogenen, eigenen Denk- und

⁴⁵⁵ SCHAEFFLER, RICHARD: Wechselbeziehungen, 44.

⁴⁵⁶ S.: PRZYWARA, ERICH: *Analogia entis*, 57.

⁴⁵⁷ RAHNER, KARL: *Laudatio*, 269.

⁴⁵⁸ PRZYWARA, ERICH: Das Religiöse als Form des Denkens, in: StZ 121, 1931, 15-27, 27.

⁴⁵⁹ GERTZ, BERNHARD: Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die *analogia fidei*, Düsseldorf 1969, 195f.

Lebensgestalt“⁴⁶⁰. In den letzten Lebensjahren vom Leid gezeichnet spricht E. PRZYWARA von „Christus, in dem Gott als die Narrheit der geschändeten Liebe erscheint und tragische Hochzeit mit der Welt feiert, von der Kirche als dem Kreuz“⁴⁶¹. Die Solidarität mit den Leidenden, die keine andere Antwort bekommen als die anbetende Hinwendung zum unbegreiflichen Geheimnis, anonymisiert E. PRZYWARA bis zu einem „lautlosen Entschwinden“⁴⁶².

5.1.1.2. ERICH PRZYWARA und EDITH STEIN

Die erste persönliche Begegnung zwischen E. PRZYWARA und EDITH STEIN ist ein Initialereignis von hohem Rang.⁴⁶³ E. PRZYWARAS Schilderung des ersten Treffens, verbunden mit den Überlegungen nach einer weiteren Zusammenarbeit, ist einerseits durch spannungsvolle Erwartung, Überraschung und Hochachtung, andererseits durch ihre Ermordung und seine Deutung EDITH STEINS als Prototyp eines weiblichen juden-christlichen-katholischen Konvertiten gekennzeichnet. Wichtig für das Verständnis dieser Schilderung ist, dass sie aus der Erinnerung erst 1951 geschrieben wurde, zudem kommen damals noch übliche, wenig reflektierte und nicht einmal negativ gemeinte Vorurteile gegenüber dem „Jüdischsein“ zum Tragen.⁴⁶⁴

„Dr. Schwind sagte mir gleich im Voraus, daß ich an Edith Stein eine Überraschung erleben würde: er habe noch nie jemand gesehen, der so wenig ihre Rasse anzusehen sei, wie Edith Stein. Er hatte recht, denn die Edith Stein, die uns entgegentrat, war eher vergleichbar einer Uta vom Naumburger Dom, - wie sie auch bei aller unerschütterlichen Treue zu ihrem Volk nichts so sehr liebte, wie die Naumburger Gestalten und die reine Strenge der Kaiserkrypta von Speyer, die sie mir zeigte. - Das war überhaupt ein Eigenes bei Edith Stein: ganz reines, strenges jüdisches Patrizierblut, und doch deutsche Frau.“⁴⁶⁵

E. PRZYWARA erkennt ihr Potenzial und ihre mögliche Bedeutung sowohl für die Bemühungen um einen Dialog von Theologie neuscholastischer Prägung und

⁴⁶⁰ WIESEMANN, KARL-HEINZ: Zerspringender Akkord, 293.

⁴⁶¹ RAHNER, KARL: Laudatio, 272.

⁴⁶² WIESEMANN, KARL-HEINZ: Zerspringender Akkord, 303.

⁴⁶³ Den Kontakt hatte DIETRICH VON HILDEBRAND vermittelt. EDITH STEIN und DIETRICH VON HILDEBRAND lernten sich im Göttinger Phänomenologenkreis kennen. D. v. HILDEBRAND wollte, in dem von ihm gegründeten Theatiner Verlag eine J. H. NEWMAN Gesamtausgabe herausbringen. Der Briefwechsel zwischen EDITH STEIN und E. PRZYWARA ist wohl nicht erhalten geblieben. S. dazu: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: „Sein ganzes Leben ist nur ein Suchen nach der religiösen Wahrheit gewesen“. Edith Stein im Gespräch mit John Henry Newman. Einführung, in: Ü II (Newman), IX-XXVII, IX f.

⁴⁶⁴ S.: dazu auch die kritischen Anmerkungen von W. HERBSTTRITH in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (Hg.): Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz 3. Aufl. 2001, 174f.

⁴⁶⁵ PRZYWARA, ERICH: In und Gegen, 62.

neuzeitlicher Philosophie, als auch für die katholische Geisteswelt im Allgemeinen.⁴⁶⁶ So regt er weitere Übersetzungen und Vortragsveranstaltungen an. In einem Brief vom 08.08.1925 an R. INGARDEN umreißt EDITH STEIN nicht nur ihr Arbeitspensum für die nächsten Jahre bzw. für das nächste Jahrzehnt, sondern benennt auch ihren Arbeitsfokus.⁴⁶⁷ Darüber hinaus deutet sich auch das philosophische Programm an:

„Und in unserem Briefwechsel (EDITH STEIN und E. PRZYWARA; NW) hatte sich bereits gezeigt, daß wir beide dasselbe Desiderat als gegenwärtig dringende Aufgabe betrachten: nämlich eine Auseinandersetzung zwischen der traditionellen katholischen und der modernen Philosophie (wobei ihm auch die Phänomenologie das Wichtigste ist) ... Und was dabei herauskommen wird, kann ich noch nicht absehen - ob eine Übersetzung (die es noch nicht gibt) mit Noten oder eine Abhandlung über die thomistische Erkenntnislehre und Methodik, für sich oder im Vergleich mit der phänomenologischen oder sonst was.“⁴⁶⁸

E. PRZYWARA wird in der Folgezeit zu einem wichtigen Berater und Förderer EDITH STEINS.⁴⁶⁹ Die übersetzerische Tätigkeit lässt in ihr den Wunsch wachsen, weiter und intensiver wissenschaftlich zu arbeiten. In der Zeit unmittelbar nach der Konversion ist EDITH STEIN noch der Meinung, religiöses Leben heiße Abwendung von der wissenschaftlichen Arbeit und von der Welt. Die von E. PRZYWARA angeregte und geförderte Beschäftigung mit THOMAS ermöglicht es EDITH STEIN nunmehr eine positive und weltzugewandte Einstellung zu entwickeln.⁴⁷⁰ Dabei ist ihre religiöse Ausrichtung zu einem Kennzeichen geworden, das alle Lebensbereiche prägt. Es geht ihr um die existenzielle Ausrichtung auf diesen Gott hin, der ihr als Wahrheit in Liebe begegnet ist.

Nach der Konversion muss sie sich erst einmal in die religiöse Praxis einleben, und dies tut sie in der ihr eigenen Konsequenz. Sie zieht sich in das klösterliche Leben der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen in Speyer zurück. E. PRZYWARA trifft sie in einer Zeit, als der erste Überschwang der Konversion und ein Eingewöhnen in die christlichen Vollzüge als abgeschlossen gelten kann. Sie ist auch innerlich bereit, den Weg in die Welt mitzugehen, den die in-

⁴⁶⁶ S.: TOMMASI, FRANCESCO V.: „...verschiedene Sprachen redeten...“. Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Steins, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 107-133, 108f.

⁴⁶⁷ BRI, Nr.: 89 (08.08.1925), 158.

⁴⁶⁸ BRI, Nr.: 89 (08.08.1925), 158.

⁴⁶⁹ S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: „Sein ganzes Leben ist nur ein Suchen nach der religiösen Wahrheit gewesen“, X.

⁴⁷⁰ S.: SBB I, Nr.: 60 (12.02.1928), 85f.

karnatorische Dimension des Christentums unbedingt verlangt. EDITH STEIN kann nun in der Welt vor dem Angesicht Gottes sein. E. PRZYWARAS dynamisch-polares Denken wird von EDITH STEIN praktisch umgesetzt.

E. PRZYWARA trifft also auf eine Frau, die phänomenologisch hochgebildet und gleichzeitig dezidiert katholisch ist. Es begegnen sich zwei Menschen, die das Programm einer Verbindung und eines Austausches von Katholizismus sowie Moderne in ihrer Person und wissenschaftlicher Herkunft in sich vereinen. Zusammenarbeit, gegenseitige Anregung und Förderung ergeben sich selbstverständlich und halten - solange es möglich ist - an. So schreibt E. PRZYWARA im Vorwort der *Analoga entis*:

„Die philosophische Ausgestaltung geschah vor allem durch die lebendigen Beziehungen zur Phänomenologie, die sich entscheidend dadurch ergaben, daß ich weitgehend in die Arbeiten Edith Steins, Husserl und Thomas Aug in Aug zu setzen, hineingenommen wurde. Es waren zuerst die durch Edith Stein angebahnten fruchtbaren Beziehungen zu Husserl, die auf die Gestaltung des Methodischen Einfluß übten“⁴⁷¹.

Durch die von E. PRZYWARA angeregten Übersetzungen von J. H. NEWMAN und THOMAS VON AQUIN ist es EDITH STEIN möglich, sich nun auch denkerisch mit der Möglichkeit einer vom Christentum geprägten Philosophie auseinanderzusetzen.⁴⁷² Um so erstaunlicher ist es, dass in vielen biographischen Schriften zu EDITH STEIN sich zwar die wesentlichen äußeren Stationen und Ereignisse der Beziehung zu E. PRZYWARA finden, aber der tiefen inneren Verbindung wird kaum Beachtung geschenkt. Schon in ihrer ersten Zusammenarbeit zeigt sich eine kongeniale Verbindung, wobei Methodik und Polarität eine wichtige Rolle spielen.⁴⁷³ EDITH STEINS Fähigkeit des einführenden Nach-Denkens und Mit-Denkens in seiner ganzheitlich-personalen Dimension muss hier genannt werden. Darüber hinaus erkennen beide die Aufgabe, katholisch-thomasisches Denken für die Gegenwart und Zukunft zu öffnen und in einen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie - sprich der Phänomenologie - einzutreten. EDITH STEIN und E. PRZYWARA sehen in dieser Aufgabe keine rein intellektuelle, sondern eine existenziell-religiös geprägte.

⁴⁷¹ PRZYWARA, ERICH: *Analogie Entis*, 8.

⁴⁷² S.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: *Unerbittliches Licht*, 25. KOEPCKE, CORDULA: *Edith Stein. Ein Leben*, Würzburg 1990, 181.

⁴⁷³ S.: WIESEMANN, KARL-HEINZ: *Edith Stein im Spiegel des Denkweges Erich Przywaras*, aus: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*, 189-200, 195f.

Zudem ist die tiefe karmelitische Frömmigkeit EDITH STEINS und E. PRZYWARAS zu nennen. Diese verbindet beide in einzigartiger Weise. Sie symbolisiert für E. PRZYWARA die Einheit von Altem und Neuem Bund. Der Karmel steht für diese Verbundenheit. Beide treffen sich in der „Hingabe, die man nicht festhalten kann, die das Gemüt erfüllt mitten in der Nacht der Sinne, die das Herz erfüllt mitten im Schweigen des Verstandes“⁴⁷⁴. Es geht um die Erfahrung, dass nicht das Haben und Besitzen, das Absichern und Festhalten das Leben erschließt. Sie begegnen sich in der Radikalität des Kreuzes, die beide existenziell mit-leiden und ins Schweigen führt.

5.1.2. Historische Verortung

EDITH STEIN hat sich der Aufgabe gestellt, den Dialog zwischen moderner Philosophie und katholischem Denken zu ermöglichen. Katholisches Denken kann Anfang des 20. Jahrhunderts nur neuscholastisch geprägte Theologie meinen. E. PRZYWARA und EDITH STEIN sind somit Teil einer größeren Bewegung, die eine neue Phase der Neuscholastik prägt und die letztlich mit zu ihrer Auflösung führt.⁴⁷⁵ Um die gestellte Aufgabe EDITH STEINS besser einordnen zu können, wird im Folgenden die historische Entwicklung der Neuscholastik in groben Zügen nachgezeichnet. Dabei ist es wichtig, den Unterschied zwischen Scholastik und Neuscholastik aufzuzeigen, denn so lässt sich das besondere Profil der Neuscholastik verdeutlichen. Sodann werden Begriff und Bedeutung der christlichen Philosophie kurz erläutert, um daran anschließend die Konzeption EDITH STEINS zu gewichten.

5.1.2.1. Neuscholastik – Theologie und Lebensgefühl

Der Begriff Scholastik als Bezeichnung einer geistigen Bewegung des abendländischen Mittelalters zwischen dem 10.-14./15. Jahrhundert ist relativ jung. Seine moderne Spezifität entwickelt sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, einer Zeit, die die mittelalterliche Philosophie und Theologie historisch-kritisch zu erforschen suchte.

⁴⁷⁴ WIESEMANN, KARL-HEINZ: >>Adoro te devote, latens deitas, qui sub his figuris vere latitas<<. Predigt beim Weltjugendtag in Köln 2005, in: ESJ 12, 2006, 137-141, 140.

⁴⁷⁵ S.: SINGER, JOHANNES: Neuscholastik - eine Erinnerung, in: ThPQ 152, 2004, 75-85, 83.

Für die Begriffsgeschichte ist die Beziehung Philosophie/θεωρία und πόλις von besonderer Bedeutung. Die Philosophie wirkt auf die πόλις und die πόλις ermöglicht durch ihre Wohlfahrt die θεωρία. Der Praxisbezug der θεωρία wird immer wichtiger, vor allem im römischen Denken. Dies hat zur Folge, dass die Fähigkeit, die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zu überwinden, entscheidend wird. Wo dies nicht gelingt, gelten ihre Vertreter (Scholastiker) als wirklichkeitsfremd, und so findet sich schon in der Antike 'scholastisch' als Synonym für graue Theorie und für die Beschäftigung mit Scheinproblemen.⁴⁷⁶ Ein Vorwurf, der über die Jahrhunderte hinweg erhalten bleibt. Als weitere Tendenz ist festzustellen, Scholastikus in den juristischen Sprachgebrauch aufzunehmen, im Sinne eines Rechtsbeistandes. Die Nähe zu rechtlichem Denken ist in der neuscholastisch ausgerichteten Moralthologie von besonderer Bedeutung.⁴⁷⁷

Das Mittelalter kennt, im Gegensatz zur Gestalt der Neuscholastik, ein weites Bedeutungsspektrum von Scholastik. In der Patristik und im Mittelalter bleibt der griechisch-römische Gebrauch weitgehend erhalten. Aus der Patristik ist unter anderem auch der Sprachgebrauch der *schola virtutum* bekannt. In der Mönchstheologie geht es darum, in Gemeinschaft mit anderen die Forderungen dieser schola zu realisieren. Der Scholastikus ist kirchlicherseits bis weit in das Spätmittelalter hinein der Leiter einer Kloster- oder Bischofsschule und zwar mit großem Einfluss.⁴⁷⁸ Dieser geschichtliche Hintergrund legt es nicht nahe, warum später eine philosophisch-theologische Richtung mit dem Terminus Scholastik, bzw. Neuscholastik belegt worden ist. Zumal die Neuscholastik mit Schlagwörtern wie Enge, Antimodernismus und Weltfremdheit gleichgesetzt worden ist.

Um diese Entwicklung nachvollziehen zu können, muss die wachsende Entfremdung der Kloster- und Domschulen und anderer Städten der Ausbildung in den Blick genommen werden. Hauptpunkt ist die unterschiedliche Bewertung der Dialektik innerhalb der artes liberales und damit einhergehend eine unterschiedliche Methode. Während es klösterlicherseits um die Lectio mit dem Ziel der religiösen Vertiefung des geistlichen Lebens geht, steht im Mittelpunkt des

⁴⁷⁶ Etwa VERGIL: „Du, Silius, auch, Tarquitus du und du, Varro, Schulfuchserzunft (= scholasticorum; NW), von fadem Wissensfett triefend, von jetzt ab fort, Schallbeckenlärm für Schuljugend.“: VERGIL: Landleben. Bucolica. Georgia. Catalepton, hrsg. von GÖTTE, JOHANNES U.A., München verbes. Neuaufl. 1977, 195.

⁴⁷⁷ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<. Geschichte zweier Begriffe, in: CORETH, EMERICH U.A. (HGG.): Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz u.a. 1988, 23-53, 25-29.

⁴⁷⁸ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<, 29f.

universitären Lebens die Disputatio vor dem Forum der kritischen Vernunft. Zwar wurde im klösterlichen Schulbetrieb die Vernunft nicht vernachlässigt, aber die Zielsetzung war eine andere.⁴⁷⁹ Der Schwerpunkt liegt hier mehr auf der Kontemplation. Scholastisch betriebene Theologie an den Universitäten ist demnach jene Art von Wissenschaft, die sich von der klassischen Klosterschule in methodischer Hinsicht unterscheidet. Denn sie stützt sich auf das Instrumentarium der natürlichen Vernunft, um den Glauben auszulegen. Von antidialektischer Seite wird dagegen unterstellt, dass sie nutzlos ist und sich mit Scheinproblemen beschäftigt. Hier findet sich eine ansatzweise Grundlegung für das neuzeitliche Verständnis.⁴⁸⁰

Für die neuzeitliche Begriffsgeschichte lassen sich vier große Linien ausmachen, und zwar die humanistische, die protestantische, die der deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts und die des katholischen Verständnisses. Alle Reste des weiten mittelalterlichen Bedeutungshorizontes treten dabei jedoch immer mehr in den Hintergrund.⁴⁸¹

Aus humanistischer Sicht ist *Scholastik* etwas durchweg Negatives. Kritisiert werden die Methode, die Durchführung und die Wertvorstellungen des scholastischen Wissenschaftsbetriebes. Generell wird ihr vorgeworfen, dass sie sich vom ursprünglichen Ziel der christlichen Verkündigung abgewandt hat. Im Umkreis der *Devotio moderna* ist man der Meinung, dass die Scholastik aus der Nachfolge Christi eine reine Theorie gemacht hat.⁴⁸² Die protestantische Theologie übernimmt die humanistische Kritik und wendet sie darüber hinaus ins prinzipiell Theologische. Scholastik steht nun für eine spezifische Art von Theologie, und zwar für eine Theologie, die ihr Geschäft mithilfe der Philosophie und nicht *sola fide* betreibt und so eine Synthese von Glaube und Vernunft anstrebt.⁴⁸³ Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts behält zwar die humanistische und protestantische Kritik bei, bleibt aber gleichzeitig inspiriert von scholastischen Lehrbüchern. Scholastik wird mit der katholischen Kirche gleichgesetzt,

⁴⁷⁹ S.: KNOCH, WENDELIN: Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung, Paderborn 1992, 43-50.

⁴⁸⁰ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<, 34ff.

⁴⁸¹ S.: ebd., 37.

⁴⁸² S.: RUH, KURT: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts, München 1999, 150-206, 151.

⁴⁸³ S.: LUTHER, MARTIN: Die Vorlesung über den Römerbrief, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 56: Der Brief an die Römer, unveränderter Abdruck Weimar u.a. 1970, 166. 273. 296. 337. 354. 274. 351f. 354. 456.

d.h. mit Unfreiheit und einem Denken, das sich allein auf positive Autorität stützt.⁴⁸⁴

Im katholischen Raum dagegen wird das mittelalterliche Denken als Inbegriff kirchlicher Wissenschaft aufgefasst. Daher wird bewusst auf eine Weiterführung gedrungen. Die Bulle *Triumphantis Hierusalem* (1588) von PAPST SIXTUS V. stellt ein päpstliches Votum für die Scholastik dar. In Folge kommt es zu weiteren positiven Äußerungen, die ihren Höhepunkt in der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) von LEO XIII. finden. *Aeterni Patris* wird richtungsweisend und kann als Grunddokument der neuscholastischen Bewegung verstanden werden. In der Enzyklika wird das Denken des THOMAS VON AQUIN als bislang gelungenster Ausdruck einer christlichen Philosophie vorgestellt.⁴⁸⁵ Es wird darüber hinaus eine dringliche Auseinandersetzung mit den Irrtümern der Zeit angemahnt, also mit Positivismus, Materialismus und Atheismus. Als Folge davon entstehen neue Gesamtausgaben und die Lehrbuchproduktion lebt auf. Der Terminus Neuscholastik wird für diese katholische Bewegung erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt.⁴⁸⁶ Wichtig für seine Bedeutung ist, dass der Begriff als politisches Schlagwort gebraucht wurde, und so im Umfeld des Ultramontanismus angesiedelt ist. Die strenge Romorientierung bewirkte ein nach außen hin geschlossenes Erscheinungsbild und eine Festigung nach innen in einer Zeit der Umbrüche. Sachlich ist vor allem die frühe Neuscholastik der Meinung, dass wahre katholische Theologie oder Philosophie nur im Rückgriff auf die klassische Tradition der Kirche, hier das 13. Jahrhundert, möglich ist. Die Philosophie ist nur als *ancilla theologiae* zu akzeptieren und hat sich dem Lehramt unterzuordnen. So wird erhofft, zu einer *philosophia perennis* zu kommen, d.h. zu einem Kern unhintergebar und unvergänglicher Grundüberzeugungen vorzustößen, der nur noch für alle evident dargestellt werden muss. Jegliche neuzeitliche Philosophie und alle modernen Geistesströmungen werden als protestantische Irrwege abgelehnt. Die menschliche Natur wird fast nur im Lichte der Errettung durch die Gnade

⁴⁸⁴ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M.: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<, 40.

⁴⁸⁵ *Aeterni Patris*: 4. Aug. 1879 (DH 3135-3140): „Indem Wir also verkünden, man solle mit willigem und dankbarem Herzen alles aufnehmen, was weise gesagt, was von irgend jemand nützlich erfunden und ausgedacht wurde, ermahnen Wir Euch alle ... nachdrücklich, zum Schutz und zur Zierde des katholischen Glaubens, zum Wohle der Gesellschaft und zum Wachstum aller Wissenschaften die goldene Weisheit des heiligen Thomas wiederherzustellen und möglichst weit zu verbreiten.“ (DH 3140).

⁴⁸⁶ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M.: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<, 48f.

gesehen, dies freilich nicht im Sinne der späteren Gnadentheologie des 20. Jahrhunderts.⁴⁸⁷

Wie bereits angedeutet hat die Enzyklika *Aeterni Patris* aufgrund ihres Traditionsverständnisses besonderes Gewicht. Die Scholastik wird in die christliche Tradition hineingezogen und so zu einer Offenbarungsquelle erhoben.⁴⁸⁸ Das „Alte“ soll fruchtbar, erweitert und vervollkommnet werden durch das „Neue“. Es geht also nicht um einen reinen Rekurs auf scholastische Denkweisen zu katholisch apologetischen Zwecken. Vielmehr steht die neuscholastische Theologie im Dienst der ewigen Wahrheit und das Denken des THOMAS ist der Wegweiser hin zu der einen Wahrheit. Die Theologie richtet sich also thomistisch aus und sieht sich als neue Scholastik. Damit antwortet die Kirche auf die Herausforderungen der Entwicklungen ab Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie sieht sich als eine umlagerte Festung, belagert unter anderem von Empirismus, Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Indifferentismus, Sozialismus und Kommunismus.⁴⁸⁹ Die starke Verankerung in der Vergangenheit trägt zur Festigung der Kirche bei. Das kirchliche Lehramt und die Neuscholastik gehen einen „Exklusivvertrag“⁴⁹⁰ ein. Kennzeichen sind strenge Geschichtsenthobenheit, ultramontanistische Ausrichtung, antimodernistische und antiprotestantische Haltung. Jede Art von Wissen hat sich am Dogma der katholischen Kirche auszurichten. Die Wahrheit ist immer gleich und unveränderlich. Dies hat eine große Wirkung auf das katholische Lebensgefühl. K. RAHNER beschreibt die kirchliche „Landschaft“ folgendermaßen:

„Wir wollen nicht sagen, sie sei dürr, öde und uniform gewesen, eine Landschaft mit Mauern, die sie zum Ghetto machten. Zensuren sind in der Geistesgeschichte und für die Perioden in ihr immer eine fragwürdige Sache. Wir wollen nur sagen, dass diese Landschaft anders war: die Landschaft der Neuscholastik, in kirchlicher Autarkie 'antimodernistisch' für sich allein zu sein, mit dem Empfinden, sich gegen die anderen definitiv verhalten zu müssen, um das wichtigste Gut bewahren zu können: die christliche Offenbarung und ein eindeutig christliches Leben. Man lebte in etwa das Pathos, lieber die Welt zu verlieren, als Schaden zu leiden an der Seele, die Gottes ist“⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ S.: ebd., 50.

⁴⁸⁸ S.: CANO, MELCHIOR: *Opera Omnia. De locis Theologicis*, hrsg. SERRY, HYACINTHO von Wien 1762, 2. 209-226. POTTMEYER, HERMANN J.: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: KERN, WALTER U.A.: *HFTh 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg u.a. 1988, 124-152, 132-136.

⁴⁸⁹ S.: DH 2901-2980.

⁴⁹⁰ SINGER, JOHANNES: Neuscholastik - eine Erinnerung, in: *ThPQ* 152, 2004, 75-85, 75.

⁴⁹¹ RAHNER, KARL: *Laudatio*, 269.

Diese Beschreibung der genannten Einstellung lässt erahnen, welch ein geradezu revolutionäres Unterfangen das 2. Vatikanische Konzil mit der Forderung des *aggiornamento* gewesen ist. Es gibt aber auch Kritik innerhalb des katholischen Horizonts. So wird eine sinnvolle Verwendung von Dialektik und Spekulation angemahnt, um dem Vorwurf der Beschäftigung mit Scheinproblemen entgegenreten zu können. Und zudem wird die historische Komponente der Scholastik immer deutlicher erkannt, und es wird nun auch gefragt, wie sie mit dem neuzeitlich subjektiven und autonomen Denken in einen Dialog treten kann. Damit ist die kämpferische „Anti“-Phase der Neuscholastik spätestens in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts beendet. Die Neubesinnung auf die Tradition löst den Versuch aus, die Scholastik mit den Anliegen der modernen Philosophie zu versöhnen. Viele, u.a. E. PRZYWARA und EDITH STEIN, sind überzeugt, dass eine derartige Synthese von Scholastik und neuzeitlicher Philosophie Zukunft hat, wobei aber eine Neuscholastik in Gestalt einer bloßen Wiederbelebung der Scholastik abgelehnt wird.⁴⁹²

Die Auseinandersetzungen JOSEPH MARÉCHALS (1878-1944) mit I. KANT, HENRI BERGSON (1849-1941) Dialog mit der Philosophie in Frankreich und die katholische Auseinandersetzung mit M. HEIDEGGER in Deutschland sind Beispiele für diesen Aufbruch. Hier wird die Neuscholastik zu einer neuen Form von Scholastik. Katholische Kreise verstehen nun unter Neuscholastik eine Philosophie, die sich, um das „Alte“ zu vermehren und zu vollenden, vom „neuen“ modernen philosophischen Denken, herausfordern lässt. MARTIN GRABMANN (1875-1947) und JOSEF PIEPER (1904-1997) führen dies auf die Methodik, d.h. auf die Disputatio zurück.⁴⁹³ J. PIEPER schließt sich M. GRABMANN an und definiert Scholastik als ein Streben nach geistiger Durchdringung des Glaubens. In ihr wird das Erbe der Antike und der Patristik bewahrt und für die christliche Tradition fruchtbar gemacht.⁴⁹⁴ Letztendlich jedoch führt diese Entwicklung zu einer Auflösung des Begriffes.

⁴⁹² S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M.: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<, 45.

⁴⁹³ S.: GRABMANN, MARTIN: Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Erster Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, Graz 1957, 36f.

⁴⁹⁴ S.: PIEPER, JOSEF: >>Scholastik<<. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960, 28f, 48-50, 62.

Der gemeinsame Gegenstand einer sich säkular verstehenden Philosophie und einer dialogbereiten Theologie kann dabei ausgehend von der vierten Frage I. KANTS, nur der Mensch sein. Welche Rolle kann der Glaube in diesem Dialog einnehmen? Ist der Glaube vielleicht doch weder vernunftwidrig noch vernunftlos? Wie kann das Verhältnis von Glaube und Vernunft bestimmt werden? Wird die Philosophie als bloße Magd der Theologie gesehen, wird dies zum einen dem Selbstverständnis der Philosophie nicht gerecht und zum anderen wird ein Dialog verunmöglicht. Letzterer ist aber für die Theologie notwendig, will sie ihrem Auftrag für eine kritische Zeitgenossenschaft gerecht werden. Im Laufe der Auseinandersetzung hat sich die christliche Philosophie weiterentwickelt. Kann sie ein Ort des Dialogs sein?

5.1.2.2. Zu einem schwierig gewordenen Begriff: Christliche Philosophie

Das Problem *Christliche Philosophie* ergibt sich zum einen daraus, dass Philosophie, im Gegensatz zur Theologie, wesentlich nur Erkenntnis aus Vernunftgründen, nicht aus göttlicher Offenbarung ist, und dass zum anderen bestimmte geschichtliche Formen einer Welt- und Lebensauffassung, die man unbedenklich Philosophie nennt, wie die patristische Philosophie und die Philosophie der Scholastik, ohne einen tief greifenden Einfluss des christlichen Glaubens nicht zu verstehen sind.⁴⁹⁵ Der Begriff *Christliche Philosophie* scheint danach ein innerer Widerspruch zu sein. Diese Feststellung lässt jedoch fragen, wie sich ein selbstwidersprüchlicher Begriff so lange halten konnte.

Gemäß der platonisch-aristotelischen Überzeugung gibt es keine Notwendigkeit, Theologie und Philosophie absolut streng zu trennen. Vielmehr ist die *θεολογία* ein Teil der *φιλοσοφία*. Vor allem im griechischsprachigen Osten findet sich eine Identifizierung von Glaube und Philosophie. Diese Position hatte vor allem im lateinischen Westen viele Gegner. Erst im 4./5. Jahrhundert erkennen die Lateiner die Möglichkeit einer Philosophie im Christentum an. Wichtig für das Verständnis des Begriffes im Mittelalter sind allerdings die griechischen Kirchenväter, die ihn der Lebensweise der Mönche zuordnen. Der Mönch ist derjenige, der die Lebensform des Evangeliums am reinsten verwirklicht.⁴⁹⁶ THOMAS, BONAVENTURA und DUNS SCOTUS, die aus moderner Sicht als *die* christlichen Philosophen schlechthin gelten und die den Unterscheidungsprozess von

⁴⁹⁵ S.: SCHMIDT, JOSEF: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 16f.

⁴⁹⁶ S.: CORETH, EMERICH: Gott im philosophischen Denken, Stuttgart u.a. 2001, 244.

Theologie und Philosophie weit vorangetrieben haben, verwenden den Begriff nicht. Die wissenschaftstheoretische Problematik des Terminus ist ihnen nicht bewusst.⁴⁹⁷

Die spätscholastisch-thomistische Wissenschaftstheorie hingegen berücksichtigt die Unterscheidung von Philosophie und Theologie immer stärker. So muss, anders als in der augustinisch orientierten Tradition, auch der Begriff der *christlichen Philosophie* neu problematisiert werden. In der Folge bleibt die christliche Philosophie zwar Philosophie im Sinne einer natürlichen Vernunftwissenschaft, aber sie wird als Dienerin und Bestätigerin der Theologie gesehen. Das Adjektiv „christlich“ macht die Verwurzelung und das Unterscheidende dieser Philosophie gegenüber anderen Philosophien kenntlich. Die weitere historische Entwicklung führt jedoch dazu, dass der Begriff aufhört, überhaupt noch als philosophischer Begriff angesehen zu werden. Zuerst dient er noch als Epochenbegriff für die Patristik und Scholastik, dann jedoch wird er auch dafür als ungeeignet angesehen.⁴⁹⁸ Diese ablehnende Haltung ändert sich erst in der Zeit des Deutschen Idealismus. Für GEORG W. F. HEGEL und FRIEDRICH W. J. SCHELLING ist es nicht nur möglich, den Begriff „christliche Philosophie“ zu verwenden, vielmehr noch „konstituiert sich die Philosophie im Begreifen des Christentums *als Philosophie*, d.h. als die ihrer selbst bewusste absolute Freiheit“⁴⁹⁹. Aufgrund dieser Konzeption wird es notwendig, zwischen einer *Philosophie des Christentums* und einer *christlichen Philosophie* zu differenzieren.

In katholischen Kreisen dient der Begriff als Unterscheidungsmerkmal einer kirchlich gesinnten Philosophie gegenüber einer neuzeitlich-emanzipierten Philosophie. Zwar versuchen die Päpste eine Identifizierung der christlichen Philosophie mit einer bestimmten Richtung zu vermeiden, doch durch ihre Empfehlung

⁴⁹⁷ S.: WEISCHEDEL, WILHELM: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 3. Aufl. 1998, 130-132.

⁴⁹⁸ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Zur Geschichte des Begriffs >>christliche Philosophie<<, in: CORETH, EMERICH U.A. (HGG.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz u.a. 1987, 29-45, 32.

⁴⁹⁹ SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Zur Geschichte des Begriffs >>christliche Philosophie<<, 37. Vgl. ebf.: In der Sicht G. F. W. HEGELS übernimmt die christliche Philosophie dabei auch Aufgaben der Schultheologie und bewahrt so das Wesen des Christentums: „Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.“ HEGEL, GEORG W. F.: Vorlesungen über die Philosophie. Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 (Sämtliche Werke; 16), 207. S.: auch: SCHELLING, FRIEDRICH W. J.: Philosophie der Offenbarung. Erstes und zweites Buch 1858, München 1960 (Schellings Werke; 6. Ergänzungsband), 134-141.

des Thomismus, als derjenigen Philosophie, die der katholischen Lehre am Nächsten stehe, leisten

„sie aber dennoch der (bis heute) verbreiteten Ansicht Vorschub (leisten; NW), >>chPh<< (christliche Philosophie; NW) gleichzusetzen mit einer bestimmten traditionellen Richtung von Philosophie“⁵⁰⁰.

Eine große Belastung für die weitere Entwicklung ist neben dieser doch recht einseitigen päpstlichen Förderung einer streng thomistischen Position⁵⁰¹, der einsetzende Kampf gegen den Modernismus. Dieser wirkt sich hemmend und lähmend auf das gesamte philosophisch-theologische Denken aus. Dies ist um so bedauerlicher, da ein neuer Dialog zwischen christlicher Philosophie und Theologie mit der neueren Philosophie und Wissenschaft sich abzuzeichnen beginnt.⁵⁰²

Im 20. Jahrhundert wird die Möglichkeit einer *christlichen Philosophie* kontrovers diskutiert, und dies sowohl von philosophischer als auch von theologischer Seite her. Dabei wird eine scharfe Trennung beider besonders betont.⁵⁰³ Es wird bestritten, dass einer Philosophie das Adjektiv „christlich“ überhaupt beigegeben werden kann. M. HEIDEGGER sieht in einer christlichen Philosophie den von vornherein gescheiterten Versuch der Quadratur des Kreises. In der Theologie erfolgen die Einwände sowohl von katholischer als auch von evangelischer Seite.⁵⁰⁴ Das „Christliche“ wird allenfalls als Motivationspool für den einzelnen Wissenschaftler gesehen. Des Weiteren wird kritisiert, dass im scholastischen Denken zu wenig Bereitschaft vorherrsche, Philosophie und Theologie so zu trennen, dass von einer *christlichen Philosophie* gesprochen werden kann. Die Verteidiger der *christlichen Philosophie* kommen ebenfalls aus allen Konfessionen.⁵⁰⁵

Im katholischen Lager sind vor allem die Thomisten zu nennen. ÉTIENNE GILSON arbeitet das geschichtliche Faktum heraus. Die Philosophie hätte nie, so seine Überzeugung, zu einer Vorstellung von der Schöpfung oder von der menschlichen Freiheit gefunden, wenn sie nicht durch die Offenbarung darauf gestoßen wäre. Im Christentum liegt eine Macht, die die Vernunft nicht einengt, son-

⁵⁰⁰ S.: SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Zur Geschichte des Begriffs >>christliche Philosophie<<, 39.

⁵⁰¹ 1914 erklärte die Studienkongregation (DH 3601-3624) 24 Thesen als verbindliche Lehre, worin spezifisch thomistische, sonst aber kontroverse Lehren (z.B. des Hylemorphismus) enthalten sind. Damit waren andere Schulrichtungen indirekt kirchlich verurteilt. Auf deren entschiedenen Einspruch hin nahm Papst Benedikt XV. diese Thesen zurück.

⁵⁰² Enzyklika „Pascendi dominici gregis“, 8. Sept. 1907 (DH 3475-3500).

⁵⁰³ S.: beispielsweise: SCHELER, MAX: Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, hrsg. von SCHELER, MARIA, 2. durchge. Aufl. 1963 (Gesammelte Werke; 6), 13-26, 18.

⁵⁰⁴ Hier ist v.a. die dialektische Theologie zu nennen.

⁵⁰⁵ S.: DE VRIES, JOSEF: Christliche Philosophie und Neuscholastik, in: StZ 195, 1977, 266-277, 266-269.

dem eröffnet und erweitert.⁵⁰⁶ JACQUES MARITAIN betont, dass das „Christliche“ auch die subjektive Verfasstheit des einzelnen Philosophen anzeigt. Denn dieser erhält im Glauben eine besondere geistige Kraft und ein reineres Gespür für die ursprüngliche Bestimmung der menschlichen Vernunft.⁵⁰⁷ Des Weiteren wird die *christliche Philosophie* mithilfe der Verhältnisbestimmung von intellectus und fides, wie sie sich bei THOMAS findet, verteidigt. J. PIEPER, HENRI DE LUBAC und K. RAHNER argumentieren zwar von anderen Problemansätzen her, zielen aber in die gleiche Richtung. J. PIEPER stellt heraus, dass das Denken unvermeidlich in einer religiösen Tradition steht.⁵⁰⁸ H. DE LUBAC macht deutlich, dass eine Einheit des Denkens und des Glaubens angesichts des einen übernatürlichen Zieles, das beiden vorgesetzt ist, vorliegt.⁵⁰⁹ K. RAHNER stellt heraus, dass das Adjektiv „christlich“ der Philosophie eben nicht von außen zukommt. Menschliches Denken hat transzendental bereits mit dem sich offenbarenden Gott zu tun. „Christlich“ ist demnach die Explikation einer Bestimmung, die der Philosophie immer schon innerlich ist. *Christliche Philosophie* bezeichnet also ein Denken, das die Möglichkeit seiner ursprünglichen Autonomie radikal und ausdrücklich beansprucht. Dies hängt für K. RAHNER unmittelbar mit dem Wesen des Menschen zusammen, der durch das Geheimnis existiert, auf das ihn die Transzendenz verweist.⁵¹⁰

Bei den augustinisch orientierten Denkern liegt der Akzent mehr auf der Einheit als auf der Unterscheidung von Glauben und Vernunft. Überzeugt von der *anima naturaliter christiana*, wird jedes Denken als „christlich“ identifiziert, das sich als begrenzt erfährt und dies eingesteht und sich konsequent der Frohbotschaft öffnet, ohne sich selbst als Denken aufzugeben.⁵¹¹

⁵⁰⁶ S.: GILSON, ETIENNE U.A.: *Christliche Philosophie*. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn 1954, 1-17.

⁵⁰⁷ Exemplarisch dazu: MARITAIN, JACQUES: *Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*, Köln 1931.; MARITAIN, JACQUES: *Von der christlichen Philosophie*, übersetzt und eingeleitet von Balduin Schwarz, Salzburg u.a. 1935 (Bücherei „Christliches Denken“; 1), 64-89.75-89.

⁵⁰⁸ S.: PIEPER, JOSEF: *Christliche Philosophie?*, in: *Hochl.* 40, 1948, 501-512, 501.

⁵⁰⁹ S.: DE LUBAC, HENRI: *Sur la philosophie chrétienne*, in: *NRTh* 63, 1936, 225-253.

⁵¹⁰ S.: RAHNER, KARL: *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 6. Aufl. 1984, 35f.

⁵¹¹ „Ist eine christliche Philosophie möglich? Ist sie nicht ein Widersinn in sich? Für mich kann die Antwort nur lauten: sie ist nicht bloß möglich, sondern alle a u ß e r - c h r i s t l i c h e Philosophie, d.h. alle Philosophie an sich, tendiert geradezu auf das Ziel hin, christliche Philosophie zu w e r d e n , in der christlichen Philosophie sich a l s P h i l o s o p h i e zu vollenden.“: WUST, PETER: *Zum Begriff einer christlichen Philosophie (Eine Erwiderung an Hermann Zeltner)*, in: *Cath(M)* 1, 1932, 37-44, 38. S. auch: THURNER, MARTIN: *Der Dialog von Angesicht zu Angesicht als Denkform. Überlegungen zur Begründung einer 'Christlichen Philosophie'*, in: *MThZ* 53, 2002, 308-324, 314ff, 324.

Vor diesem Hintergrund ist EDITH STEIN daraufhin zu befragen, wie sie sich selbst positioniert. Wie klärt sie das Verhältnis von Theologie und Philosophie zueinander und inwieweit stützt sie sich dabei auf THOMAS und den Thomismus.

5.2. Katholische Christin und Denkerin sein

Dass man katholische Christin und Denkerin zugleich sein kann, ist für das familiäre und freundschaftliche Umfeld EDITH STEINS unvorstellbar.⁵¹² R. INGARDEN erspart EDITH STEIN noch 1924 keine Vorwürfe und muss sein völliges Unverständnis gerade für den Schritt in die katholische Kirche zum Ausdruck bringen. Der Inhalt des Vorwurfes lässt sich aus EDITH STEINS Antwort⁵¹³ erschließen:

„Als ich die letzten Zeilen gelesen hatte, fragte ich mich: wie ist es möglich, daß ein Mensch mit wissenschaftlicher Schulung, der den Anspruch auf strenge Sachlichkeit erhebt und ohne gründliche Untersuchung nicht über die kleinste philosophische Frage ein Urteil abgeben würde – daß der die allerwichtigsten Probleme mit einer Phrase abtut, die an den Stil eines Winkelblättchens erinnert. Ich meine den 'zur Beherrschung der Massen ausgedachten Dogmenapparat': Fassen Sie das nicht als persönlichen Vorwurf auf. Ihr Verhalten ist ja das ganz typische der Intellektuellen, soweit sie nicht kirchlich erzogen sind, und ich habe es bis vor wenigen Jahren nicht anders gemacht“⁵¹⁴.

EDITH STEINS Parade macht deutlich, dass R. INGARDEN einen neuralgischen Punkt getroffen hat. Sein Vorwurf, der sich auch in seiner Kritik an H. CONRAD-MARTIUS *Metaphysischen Gesprächen*⁵¹⁵ deutlich zeigt, ist unmissverständlich und trifft: Wer glaubt, kann letztlich nicht mehr philosophisch redlich arbeiten. Offenbarte Wahrheit hat nichts in der Philosophie zu suchen und kann durch die Ratio auch nicht erhellt werden. Jeder, der sich metaphysischen Gegenständen zuwendet, verletzt die „Philosophenwürde“⁵¹⁶.

Wie aber lassen sich nun Ratio und Offenbarung zusammendenken? Der Gegenangriff EDITH STEINS auf R. INGARDENS Attacke zeigt, dass es sich hier nicht um eine intellektuelle Verhältnisbestimmung unter anderen handelt. Metaphysische Fragen packen einen Menschen, hängen zutiefst mit Glauben zusammen und gründen in der Überzeugung, dass die beschriebene oder besser erahnte

⁵¹² S.: BRI, Nr.: 82 (01.08.1923), 149. Und siehe auch die Aufzeichnungen von Erna Biberstein, in: LJF, 377-381, 380.

⁵¹³ Die Briefe R. INGARDENS an EDITH STEIN selbst sind nicht bekannt.

⁵¹⁴ BRI, Nr.: 85 (19.06.1924), 153.

⁵¹⁵ S.: CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: *Metaphysische Gespräche*, Halle (Saale) 1921.

⁵¹⁶ EDITH STEIN zitiert hier R. INGARDEN: BRI, Nr.: 121 (11.02.1928), 195.

Transzendenz reale Wahrheit ist.⁵¹⁷ Es geht EDITH STEIN um ihre Lebensentscheidung, die der Philosophie zwar vorgängig ist, sie aber nicht gänzlich außer Kraft setzt, sondern ihr einen anderen Platz zuweist. Sie ist überzeugt, dass diese Entscheidung zum Menschsein als solchem gehört:

„Es ist nicht nötig, daß wir bis zum Ende unseres Lebens zu einem Rechtausweis der religiösen Erfahrung kommen. Aber es ist notwendig, daß wir zu einer Entscheidung für oder wider Gott kommen. Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein“⁵¹⁸.

Wie also bestimmt EDITH STEIN ihr Verhältnis zur Philosophie nach ihrer Entscheidung für Gott? Reflexion gehört zum Menschsein und deshalb lässt sich EDITH STEIN das Recht auf Reflexion, auch von R. INGARDEN, nicht absprechen.

5.2.1. THOMAS VON AQUIN und EDITH STEIN

THOMAS VON AQUIN spielt nicht nur eine bedeutende Rolle für die philosophische Arbeit EDITH STEINS; er ist auch in existenzieller und spiritueller Hinsicht für sie nicht zu unterschätzen.

„Daß es möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben, ist mir zuerst so recht am hl. Thomas aufgegangen. ... Und nur daraufhin habe ich mich entschließen können, wieder ernstlich an wissenschaftliche Arbeit heranzugehen. In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße, alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichsten Leben die Verbindung mit der Welt nicht durchschnitten werden darf; ich glaube sogar: je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinne 'aus sich herausgehen', d.h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben in sich hineinzutragen.“⁵¹⁹

Sie kann ihre wissenschaftliche Tätigkeit nun als Gottesdienst kennzeichnen. Damit ist keinem spiritistischen Verständnis von Wissenschaft Vorschub geleistet. Es geht ihr um ein Denken mit Zustimmung.⁵²⁰ EDITH STEIN umschreibt, wie sie zu einem Zusammenklang vermeintlich auseinanderstrebender Elemente ge-

⁵¹⁷ S.: BRI, Nr.: 80 (13. 12. 1921), 146.

⁵¹⁸ BRI, Nr.: 117 (20.11.1927), 191.

⁵¹⁹ SBB I, Nr.: 60 (12.02.1928), 85f.

⁵²⁰ Vgl. dazu Thomas: STh II-II, 1,4 resp. 2,1 ad 3. 2,9 resp. 4,1 resp. Thomas greift auf Augustinus zurück: Praed. Sanct. II, 2,5 (PL 44, 959-992, 963): „ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare“; ebs.: Spir.et litt 31,54 (CSEL 60, 155-229).

funden hat.⁵²¹ Sie kann nun Actio und contemplatio sowie Denken/Wissen und Glauben in ihrem guten Zu- und Ineinander sehen. Beidem gemeinsam und sie zusammenhaltend ist EDITH STEINS Orientierung auf Gott hin. Jegliche wissenschaftliche Arbeit erhält so nicht nur eine formale, sondern auch eine inhaltliche Ausrichtung, d.h., allem wissenschaftlichen Verstehen liegt eine normative Entscheidung voraus. Damit gelten für EDITH STEIN zwei hermeneutische Vorurteile⁵²²: Die reale Gegebenheit/Existenz von Welt, zu der sie im phänomenologischen Idealismus-Realismus Streit gelangt ist, und die in der existenziellen Erfahrung eröffneten Letztbegründung allen Seins durch Gott. Die zweite Vorentscheidung wirkt dabei auch prägend auf die erste, denn diese theologische Orientierung ermöglicht es ihr, einen ganzheitlichen Lebensentwurf zu leben, der sich der Welt zu-, nicht abwendet und den Alltag in diesem Sinne heiligt und durchdringt. EDITH STEIN benennt also in wissenschaftlicher Redlichkeit ihr Deutungskriterium, das aber einen normativen Anspruch erhebt. Für EDITH STEINS phänomenologische Methode heißt dies, dass aus der Befreiung von allen Vorurteilen eine klare Benennung der notwendigen Vorurteile geworden ist.⁵²³

Darüber hinaus gibt THOMAS EDITH STEIN etwas, was sie als Lebensphilosophie kennzeichnet:

„Die Menschen sind haltlos und suchen nach einem Halt. Sie wollen greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt, sie wollen eine 'Lebensphilosophie'.

Das finden sie bei Thomas“⁵²⁴.

Das heißt aber wiederum nicht, dass formale Bestimmungen unwichtig wären. Aber aus formalen Bestimmungen heraus kann der Mensch sein Leben nicht entwerfen und gestalten. Notwendig ist ein tragfähiger Grund, der wahrhaft hält und sich im Alltag bewährt. EDITH STEIN erinnert hier an die in der phänomeno-

⁵²¹ „In der Gestalt Edith Steins treffen sich verschiedene Spannungen, die anderswo zum bloßen Gegensatz auseinandergefallen waren: Judentum und Christentum, Wissenschaft und Religiosität, Intelligenz und Hingabe, anspruchsvolles Denken und Demut.“, in: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein, in: SEKRETARIAT DER BISCHOFSSKONFERENZ (HG.): Edith Stein zur Heiligsprechung am 11. Oktober 1998, 21.

⁵²² S.: GADAMER, HANS-GEORG: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990 (Gesammelte Werke; 1), 284, 286f, 295, 299f.

⁵²³ S.: WBP, 15f.: „Von *Husserl* muß man sagen, daß die Art, wie er auf die Sachen selbst hinlenkte und dazu erzog, sie in aller Schärfe geistig ins Auge zu fassen und nüchtern, treu und gewissenhaft zu beschreiben, von Willkür und Hoffart im Erkennen befreite, zu einer schlichten, sachgehorsamen und darin demütigen Erkenntnishaltung hinführte. Sie führte auch zu einer Befreiung von Vorurteilen, zu einer unbefangenen Bereitschaft, Einsichten entgegenzunehmen.“

⁵²⁴ STEIN, EDITH: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, in: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Tübingen 2. Aufl. 1974 (1. Aufl. erschien als Ergänzungsband zum Bd. 10 des JPPF, hrsg. von EDMUND HUSSERL 1929), 315-338, 324.

logischen Methodendebatte in den Hintergrund getretene Aufgabe der Lebenshilfe. Allerdings kann THOMAS diese Aufgabe nur erfüllen aufgrund seiner Orientierung an der Wahrheit, die Gott ist.⁵²⁵

Durch ihre Zusammenarbeit mit E. PRZYWARA macht EDITH STEIN sich in die Aufgabe zu eigen, die katholische Theologie aus ihrer akademischen Sonderstellung herauszuführen. Die Fragestellungen der scholastischen Ontologie erlangen zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder etwas mehr an allgemeiner philosophischer Aufmerksamkeit. Denn durch die Phänomenologie ist eine Art ontologischen Fragens in die Philosophie zurückgekommen, und zwar durch die erneute Bindung des Phänomen-Begriffs an das Erscheinen einer Sache und dadurch, dass es durch die Phänomenologie gelang, die Erkenntnis bis an das Wesen der Sache selbst zu führen. Man sieht in der Phänomenologie sogar eine neue philosophische Form der Scholastik.⁵²⁶

Die erste indirekte Begegnung mit THOMAS VON AQUIN fällt für EDITH STEIN in die Jahre 1921/1922.⁵²⁷ Zusammen mit H. CONRAD-MARTIUS überträgt sie A. KOYRÉS Arbeit *Descartes und die Scholastik*⁵²⁸. Für EDITH STEIN ist es quasi eine „Lehrlingsarbeit“⁵²⁹ für die folgenden Übersetzungen von J. H. NEWMAN, THOMAS VON AQUIN, DIONYSIUS AREOPAGITA, BONAVENTURA und anderen.⁵³⁰ A. KOYRÉ interpretiert in diesem Werk R. DESCARTES religionsphilosophisch. Er zeigt, dass viele Argumentationen R. DESCARTES u.a. bei ANSELM VON CANTERBURY, THOMAS VON AQUIN, DUNS SCOTUS, BONAVENTURA und F. SUAREZ vorgebildet sind. Er belegt „Descartes' Zugehörigkeit zur neuplatonisch-christlichen Gedankenwelt“⁵³¹. R. DESCARTES Bemühungen um die Gewissheit des Egos sind letztendlich Gottesbeweise unter den Bedingungen der Moderne.⁵³² Inwieweit A. KOYRÉS Ausführungen EDITH STEIN inhaltlich beeinflusst haben, lässt sich nicht sagen, aber A. KOYRÉ ist ein Mitstreiter von philosophisch-phänomenologischer Seite im Dialogprojekt Moderne-Scholastik, das EDITH STEIN ab 1925 intensiv verfolgt. A. KOYRÉ zeigt, dass man mit diesem

⁵²⁵ S.: ebd., 324f.

⁵²⁶ S.: WBP, 15f.

⁵²⁷ Es ist möglich, aber letztlich nicht sicher nachweisbar, dass EDITH STEIN sich schon vor 1921 mit THOMAS beschäftigt hat.

⁵²⁸ ESGA 25.

⁵²⁹ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Einführung, in: Ü V (Koyré), VII-XV, VIII.

⁵³⁰ ESGA 21-24.

⁵³¹ Ü V (Koyré), 125.

⁵³² S.: ebd., 110-125.

Ansatz zu neuen und die philosophische Arbeit weiterführenden Ergebnissen gelangen kann.

Die erste direkte Begegnung mit THOMAS ist die Übersetzung⁵³³ der *Quaestiones disputatae de veritate* von 1925-1929, die 1931/32 zweibändig unter dem Titel *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* erscheinen, mit einem Geleitwort von MARTIN GRABMANN. Dieses grundlegende Werk entstand während THOMAS ersten Pariser Lehraufenthaltes, wahrscheinlich in den drei akademischen Jahren von 1256-1259. Die Schlussredaktion muss kurz danach stattgefunden haben, denn sie kam im lebhaften universitären Pariser Milieu sehr schnell in Umlauf. Die erste quaestio gab der gesamten Reihe den Namen. Die Sammlung gliedert sich in zwei große Themenbereiche: 1. Das Wahre und die Erkenntnis (1-20) und 2. Das Gute und das Streben nach dem Guten (21-29). Zuerst werden die einzelnen Fragen in Gott, insofern es thematisch sinnvoll ist, daran anschließend bei den Engeln und dann beim Menschen behandelt, wobei beim Menschen zuerst die Strukturen und dann die tatsächliche Realisierung betrachtet werden. In der ersten namensgebenden Frage werden nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Transzendentalien und ihre Vertauschbarkeit behandelt. Danach wendet THOMAS sich den Problemen zu, die das Wissen von Gott stellt: sein Wissen im allgemeinen, göttliche Ideen, Wort, Vorsehung, Vorherbestimmung und die Frage nach dem „Buch des Lebens“ (QQ 2-7). Im Bezug auf die Engel wird zuerst ihre Erkenntnis- und ihre Mitteilungsfähigkeit (QQ 8-9) bedacht. Wesentlich ausführlicher wird auf den Menschen eingegangen. Die QQ 10-17 behandeln die strukturellen Fragen und zwar den Geist im allgemeinen, den Lehrer, die Prophetie, den Glauben, die höhere und niedere Vernunft, die Synderesis und das Gewissen. Die Fragen nach der tatsächlichen Realisierung werden in QQ 18-20 beantwortet: die Erkenntnis des ersten Menschen im Zustand der Unschuld, jene der Seele nach dem Tod, jene der Seele Christi. Es folgt *De bono* (QQ 21-29) mit folgenden Unterpunkten: das Gute und das Streben nach dem Guten im allgemeinen (QQ 21-22), der Wille Gottes (Q 23), der Wille des Menschen, die Sinnlich-

⁵³³ BRI, Nr.: 89 (8.8.1925), 158: „Und in unserem Briefwechsel (EDITH STEIN und E. PRZYWARA; NW) hatte sich bereits gezeigt, daß wir beide dasselbe Desiderat als gegenwärtig dringende Aufgabe betrachten: nämlich eine Auseinandersetzung zwischen der traditionellen katholischen und der modernen Philosophie (wobei ihm auch die Phänomenologie das Wichtigste ist) ... Und was dabei herauskommen wird kann ich noch nicht absehen - ob eine Übersetzung (die es noch nicht gibt) mit Noten oder eine Abhandlung über die thomistische Erkenntnislehre und Methodik, für sich oder im Vergleich mit der phänomenologischen oder sonst was“.

keit und die Leidenschaften der Seele (QQ 24-26), die Gnade im Allgemeinen, die Rechtfertigung des Sünders und die Gnade JESU (QQ 27-29).⁵³⁴

M. GRABMANN betont in seiner Einleitung, dass sich gerade diese Disputation besonders für die Auseinandersetzung mit der Moderne anbietet, denn die „Erkenntnislehre des hl. Thomas gehört mit der Ethik-, Rechts-, Sozial- und Staatsphilosophie zu den Gebieten, auf welchen Thomas im gewissen Sinne als moderner Denker betrachtet werden kann“.⁵³⁵

Und somit ist eigentliche Aufgabe der Übersetzung, dass sie

„dem großen Gemeinsamen, das aller Philosophie Endzweck ist und das auch dieses unvergängliche Werk als Titel an der Stirne trägt, der Erforschung der Wahrheit, dienen möge“.⁵³⁶

Diese Erforschung kann nur gelingen, wenn immer wieder neu eine gemeinsame Sprache gefunden werden kann. So soll die Übersetzung den weniger in Latein Geschulten und nicht im scholastischen Denken Bewanderten dienen.

„Am besten wird eine solche Übersetzung gelingen, wenn derjenige, der sie herstellt, sowohl in der scholastischen Gedankenwelt gründlich zu Hause ist, wie auch die Sprache der Gegenwartsphilosophie versteht.“⁵³⁷

Diese Konzeption macht verständlich, dass nur das *corpus articuli* berücksichtigt wird und nicht die jeweiligen pro- und contra- Argumente mit ihren Lösungen. Am Ende jeder *quaestio* findet sich eine kurze Erklärung des Inhalts. Leitend ist kein philologisch-historisches, sondern allein ein sachliches Interesse.⁵³⁸ EDITH STEIN beschreibt ihre klare Zielvorstellung folgendermaßen:

„Ich glaube ferner, daß vielleicht auch Kenner des Urtextes von einer solchen Übertragung einen gewissen Nutzen haben könnten, weil denen, die im thomistischen Begriffssystem zu Hause sind, die dem modernen philosophischen Denken dagegen fernstehen, dieser Versuch eine Wiedergabe jenes Systems in der philosophischen Sprache unserer Zeit ein wenig zur Verständigung mit dem modernen philosophischen Denken helfen könnte“.⁵³⁹

Sie sieht ihre Aufgabe als Übersetzerin in einem zweifachen Sinn. Sie ist Übersetzerin, für die, die einen Einblick in thomatische Philosophie erhalten wollen, ohne sich die Mühe einer eigenen Übersetzung aus dem Lateinischen zu machen. Sie ist

⁵³⁴ S.: TORRELL, JEAN-PIERRE: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg u.a. 1995, 82-86. PESCH, OTTO H.: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 88-93.

⁵³⁵ *Quaestiones*, 3.

⁵³⁶ Ebd., 6.

⁵³⁷ Ebd., 5.

⁵³⁸ S.: ebd. 7.

⁵³⁹ Ebd., 7.

aber auch Übersetzerin für die, die THOMAS kennen - ihnen übersetzt sie seine Gedanken in die moderne Philosophie. Erst so wird ein dialogischer Austausch zwischen Theologie und Philosophie überhaupt möglich.⁵⁴⁰ Für diese konzeptionelle Ausrichtung der Übersetzung lässt EDITH STEIN ihre möglichen Eigeninteressen nach einer inhaltlichen Auseinandersetzung ganz zurücktreten:

„In meiner Thomas-Bearbeitung werden Sie von *mir* nicht viel finden; ich will ja hier nur ihn selbst zu Wort kommen lassen und gebe nur am Ende jeder der Untersuchungen eine kurze Schlußzusammenfassung ohne kritische Stellungnahme“⁵⁴¹.

Die Arbeit wird überwiegend positiv bewertet.⁵⁴²

EDITH STEIN führt das erkannte Projekt eines Austausches von Philosophie und Christentum in einem kleinen Beitrag anlässlich des 70. Geburtstags von E. HUSSERL weiter.⁵⁴³ Ihr Artikel kann als eine erste Skizze zu einer *philosophia perennis* verstanden werden. Wobei sie unter *philosophia perennis* kein fest gefügtes Lehrsystem versteht. Es geht ihr um eine Einstellung, die alle Philosophen unabhängig von Raum und Zeit verbindet.

„Aber ‘*philosophia perennis*’ bedeutet doch noch etwas anderes: ich meine den Geist echten Philosophierens, der in jedem wahren Philosophen lebt, d.h. in jedem, den eine innere Notwendigkeit unwiderstehlich treibt, dem *λόγος* oder der ratio (wie es Thomas übersetzt hat) dieser Welt nachzuspüren ... So reichen sich die echten Philosophen über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände.“⁵⁴⁴

Alles philosophische Streben kreist also um den einen *λόγος* der Welt und nur in einer Gemeinschaftsarbeit kann der Mensch diesem *λόγος* nachspüren. Es geht EDITH STEIN also auch hier um Verständigung und lebendige Auseinandersetzung, d.h. um ein gemeinsames Suchen und Forschen, wenn auch aus unterschiedlichen Richtungen. Die *philosophia perennis* ist kein in sich abgeschlossenes System, das zum Verständnis ein Sonderwissen erfordert. Bezeichnenderweise ist dieser Versuch einer Gegenüberstellung als Dialog zwischen E. HUSSERL und THOMAS VON AQUIN abgefasst worden. Was E. PRZYWARA schon für die Art und Weise

⁵⁴⁰ E. PRZYWARA macht in seiner Rezension deutlich, dass es nicht um eine „Tradition toter Formel, sondern (um eine; NW) Tradition des lebendigen Geistes geht ... Das heißt für Thomas praktisch: er muß lebendig auferstehen aus der gegenwärtigen Gestalt des Spannungsfeldes zwischen Platonismus-Augustinismus und Aristotelismus“. PRZYWARA, ERICH: Thomas von Aquin deutsch, in: StZ 121, 1931, 385f, 385.

⁵⁴¹ BRI, Nr.: 122 (13.05.1928), 197.

⁵⁴² S.: PRZYWARA, ERICH: in: Thomas von Aquin deutsch, 385. SBB I, Nr.: 206 (12.06.1932), 219f.; SBB I, Nr.: 211 (08.07.1932), 223f.; SBB I, Nr.: 220 (21.9.1932), 236f. Kritisch und darauf aufmerksam machend, dass EDITH STEIN keine geschulte Thomistin ist, urteilt LAURENTIUS M. SIEMER. S. den Briefwechsel L. M. SIEMER - EDITH STEIN, in: SBB II, Nr.: 344-346, 81-83.

⁵⁴³ S.: STEIN, EDITH: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, 315-338.

⁵⁴⁴ Ebd., 316.

der Übersetzung der Quaestiones festgestellt hat, „überall Thomas und nur Thomas, aber so, daß er 'Aug in Aug' zu Husserl und Scheler und Heidegger steht“⁵⁴⁵, wird nun also von EDITH STEIN gedanklich ermöglicht. Auf Drängen M. HEIDEGGERS wurde der Dialog in eine neutrale Vorlage umgearbeitet.⁵⁴⁶ EDITH STEIN geht nicht davon aus, dass THOMAS und E. HUSSERL inhaltlich und methodisch übereinstimmen, denn dann wäre auch die Form des Dialogs die falsche Wahl gewesen. Der Dialog und das kollektive Suchen nach dem gemeinsamen Seinsgrund aller Fragen ist die methodisch sinnvolle Antwort auf das verunsicherte Fragen der Zeit. Der Dialog kann als ein Gespräch verstanden werden, das zu einem interpersonalen Zwischen führt und so zu einem gemeinsamen Sinnbestand der Gesprächspartner. Im Dialog hat das Gespräch einen Ereignischarakter. Es kommen der Andere, das Ich und der Gesprächsgegenstand zu Wort. Jegliche Verwendung von Sprache ist inhaltlich dialogisch. Sprache ist immer auf einen Kommunikationspartner gerichtet. Dies gilt letztlich auch für den Monolog. Damit ist etwas Ursprüngliches der Sprache angezeigt. Der Mensch findet sich immer in Gemeinschaft vor.⁵⁴⁷ E. HUSSERL und THOMAS gehören der Denkgemeinschaft der Philosophie an und können so miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Das Verständnis der Philosophie als strenger Wissenschaft verbindet beide. Philosophie ist keine Sache des Gefühls oder der persönlichen Meinung, sondern sie ist eine „Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft“⁵⁴⁸. Der Grundsatz strengster intellektueller Ehrlichkeit ermöglicht ein schrittweises Aufdecken des *λόγος* der Welt. Über die Grenzen dieses Verfahrens gehen die Meinungen allerdings auseinander. Die methodischen Schwierigkeiten, die in den unterschiedlichen Zugangsweisen zum Sein liegen, glättet EDITH STEIN nicht. Während E. HUSSERL von der Erkenntnisbewegung ausgeht, setzt THOMAS die Stufenleiter des Seienden bei Gott selbst an, als dem ersten philosophischem Axiom.

Der nächste wichtige Schritt ist die als Habilitation gedachte Studie *Potenz und Akt*⁵⁴⁹, die die Phänomenologie zunächst noch ausklammert. Um die Vielfalt des Seienden in seiner Ganzheit zu systematisieren, nimmt - so EDITH STEIN -

⁵⁴⁵ PRZYWARA, ERICH: in: Thomas von Aquin deutsch, 385.

⁵⁴⁶ S.: Fußnote 5 in: BRI, Nr.: 122 (01.11.1928), 196f.

⁵⁴⁷ S.: WEIGAND, EDDA: Sprache als Dialog. Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik, Tübingen 1989, 41.

⁵⁴⁸ STEIN, EDITH: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, 316.

⁵⁴⁹ ESGA 10.

THOMAS das Begriffspaar „Potenz“ und „Akt“ in Anspruch. Die Studie wird nicht vollendet und geht stark überarbeitet in *Endliches und Ewiges Sein* ein.

Das wichtigste Ereignis ist sicherlich die Tagung der Société Thomiste im Jahr 1932 in Juvisy bei Paris, zu der EDITH STEIN, neben fünf weiteren Deutschen,⁵⁵⁰ als einzige Frau eingeladen ist.⁵⁵¹ Sie will diese Reise zur Vertiefung ihrer Thomasstudien nutzen und viel für ihr „Scholastikstudium profitieren“⁵⁵². Die Tagung behandelte die Verbindungen zwischen Thomismus und Phänomenologie.

„Für den 12.IX. habe ich noch eine Einladung der Société thomiste nach Juvisy bei Paris zu einer Arbeitstagung über Phänomenologie und ihrer Beziehungen zum Thomismus. Davon verspreche ich mir manche Anregung für meine Arbeit.“⁵⁵³

EDITH STEIN kann sich durch ihre Beiträge profilieren.⁵⁵⁴ Sie lernt bei dieser Tagung auch das Ehepaar MARITAIN kennen⁵⁵⁵ und bedauert sehr, dass es aufgrund der Zeitumstände zu keiner intensiveren Zusammenarbeit gekommen ist.⁵⁵⁶ Die Tagung in Juvisy zeigt auf sehr eindrückliche Weise die europäische Dimension der Aufgabe, der sich E. PRZYWARA und EDITH STEIN gestellt haben.

„Edith Stein machte die phänomenologische Methode für das scholastische Denken fruchtbar und eröffnete einen Bereich, in den auch andere mit ihr gingen, wie die Versuche der belgischen und französischen Neuscholastik bewiesen.“⁵⁵⁷

Diese Feststellung W. HERBSTTRITHS ist zwar richtig. Aber kritisch muss angemerkt werden, dass EDITH STEIN kaum als Thomistin im eigentlichen Sinne bezeichnet werden kann. Denn es ist zu fragen, „ob sie durch ihre phänomenologische Prägung die thomatische Philosophie schließlich, bei reifer Kenntnis des scholastischen Ansatzes, nicht notwendig überwinden musste“⁵⁵⁸?

⁵⁵⁰ DANIEL FEULING, ALOIS MAGER, FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN, BERNHARD ROSENMÖLLER und GOTTLIEB SÖHNEN

⁵⁵¹ S.: NEYER, MARIA A.: Edith Stein Studienreise 1932 nach Paris. Teil 1: Von Breslau nach Würzburg, in: ESJ 11, 2005, 31-64, 36. Fortsetzung in: ESJ 12, 2006, 9-28. und in: ESJ 13, 2007, 9-48. Hier werden auch die deutschsprachigen Beiträge der Tagung abgedruckt.

⁵⁵² SBB I, Nr.: 216 (28.08.1932), 229.

⁵⁵³ SBB I, Nr.: 211 (08.07.1932), 224.

⁵⁵⁴ S.: STEIN, EDITH: Le Intervention M^{lle} Stein (ci-dessus, pp. 84-86), in: JEST 1, 1932, 41-55, 94, 101-113. (Neu abgedruckt in: ESJ 13, 2007, 9-48.)

⁵⁵⁵ S.: SBB I, Nrr.: 228; 263 und SBB II, Nrr.: 354, 449.

⁵⁵⁶ S.: SBB II, Nr.: 449 (16.04.1936), 197.

⁵⁵⁷ HERBSTTRITH, WALTRAUD: Edith Stein. Etappen eines philosophischen Werdegangs, München u.a. 2. Aufl. 1997, 45.

⁵⁵⁸ GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 111.

Hier scheint mir nicht E. HUSSERL bei ihr zu siegen, wie H.-B. GERL-FALKOVITZ weiter mutmaßt, vielmehr bringt EDITH STEIN die Phänomenologie *ihrer* Prägung in den Dialog ein. Inhaltlich sind EDITH STEIN die Gedanken der Wendung nach Innen und der Entfaltung und des Werdens des Menschen nützlich. Die existenziell-reale Dimension ihres Denkens bricht immer durch. In ihrer Interpretation des JOHANNES VON KREUZ macht sie deutlich, dass Glaubensgewissheiten kein Besitz sind. Die Sicherheit des Glaubens, für die THOMAS steht, wird hier verloren. Die Einsicht in Gott wird durch ihn selbst zerstört und überbrückt.⁵⁵⁹

5.2.2. EDITH STEINS Konzeption einer christlichen Philosophie

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Überzeugung verbreitet, dass Philosophie und Glaube nichts miteinander zu tun haben, geschweige denn, dass ein gemeinsamer Gegenstand vorliegen könnte. Das neuzeitliche Autonomiebestreben konnte die inhaltlichen Vorgaben des Christentums nicht akzeptieren, vielmehr wurde in einer theonomen Bestimmung des Menschen eine Behinderung seiner Freiheit und Würde gesehen.⁵⁶⁰ In diesem geisteswissenschaftlichen Klima denkt EDITH STEIN ein notwendiges Miteinander. Damit ist sie, wie gezeigt, Teil einer Denkbewegung, die zum einen versucht, der harten Frontstellung mit Dialogen zu begegnen und zum anderen, die über das unmittelbar Gegebene hinausweisende Dimension des Glaubens, bzw. der Theologie in die aktuellen Fragestellungen wieder prägend einzutragen.⁵⁶¹ Es muss aus heutiger Sicht aber deutlich gesagt werden, dass von der Mehrheit der Philosophen eine christliche Philosophie abgelehnt wird. Der Versuch EDITH STEINS ist für die Theologie wegweisend.

Gegenüber R. INGARDEN macht EDITH STEIN deutlich, dass philosophische Erkenntnis nur bis zu einer bestimmten Grenze gelangen kann. Jenseits dieser Grenze kann sie keinerlei Aussagen mehr machen, sodass es Aufgabe wäre, diese Grenze anzuerkennen.

„Es gibt nach meiner Überzeugung - nicht nur nach der religiösen, sondern auch nach der philosophischen - Dinge, die jenseits der Grenzen natürlicher Erkenntnis-

⁵⁵⁹ S.: GOSEBRINK, HILDEGARD M.: >>Wissenschaft als Gottesdienst<<. Zur Bedeutung Thomas' von Aquin für Edith Stein in ihrer Speyerer Zeit (1923-1931), in: ESJ 4, 1998, 511- 530, 529f.

⁵⁶⁰ Zum „Kampfbegriff“ *Christliche Philosophie* s.: KOBUSCH, THEO: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, 11f.

⁵⁶¹ S.: ZIMMERMANN, ALBERT: Begriff und Aufgabe einer christlichen Philosophie bei Edith Stein, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog, 133-140, 133ff.

möglichkeiten liegen. Die Philosophie, als Wissenschaft aus rein natürlicher Erkenntnis verstanden, wie Sie sie ja zweifellos auffassen, kann gerade noch diese ihre Grenzen erkennen. Dann ist es aber *philosophisch* konsequent, die Grenzen zu respektieren, und widersinnig, jenseits davon mit rein philosophischen Mitteln etwas herausbringen zu wollen.⁵⁶²

Zu fragen ist demnach, wie über das, was hinter der Grenze liegt, Aussagen zu machen sind, und welche Mittel dazu anzuwenden sind.

EDITH STEIN grenzt *Christliche Philosophie* kritisch sowohl von Philosophie, vornehmlich verstanden als Erkenntnistheorie und Ontologie, als auch von Theologie ab. Sie hält also eine *Christliche Philosophie* grundsätzlich für möglich. In ihr wird die spezifisch philosophische Wahrheitssuche fortgesetzt. Dazu ist es notwendig, eine neue Erkenntnisquelle hinzuzunehmen. Die *Christliche Philosophie* ist weiterhin als Wissenschaft anzusprechen, wobei sich der Wissenschaftsbegriff jedoch verschiebt - bis hin zur Prägung des Begriffes „Kreuzeswissenschaft“.

Christliche Philosophie bezeichnet für EDITH STEIN mehr als die Geisteshaltung eines christlichen Philosophen und auch mehr als das tatsächlich vorliegende Lehrgebäude christlicher Denker. Christliche Philosophie ist zu verstehen als das „Ideal eines perfectum opus rationis“⁵⁶³. Dieses Opus umfasst alles zu einer Einheit, „was natürliche Vernunft und Offenbarung uns zugänglich machen“⁵⁶⁴. Ein augustinischer Einfluss ist erkennbar, denn AUGUSTINUS stellt die Weisheit über die Wissenschaft, denn die Weisheit ist auf die Ewigkeit ausgerichtet, die Wissenschaft hingegen auf Zeitliches.⁵⁶⁵ Allerdings trennt er Weisheit und Philosophie, spricht Theologie und Philosophie, nicht, sondern denkt beide zusammen. Der Glaube in der so verstandenen *Christlichen Philosophie* ist eine Erkenntnisquelle besonderer Art. Wenn die Philosophie diese Quelle nutzt, ist sie sicherlich keine reine und autonome Philosophie mehr. Allerdings ist sie auch keine Theologie.⁵⁶⁶ Diese gegebene Bestimmung der *Christlichen Philosophie* geht weit über mögliche andere hinaus.

EDITH STEIN referiert drei Beschreibungen, die in Juvisy genannt wurden. So verstehen die Kirchenväter den Glauben selbst als Philosophie, denn er hat erfüllt, was die griechische Philosophie angestrebt hat. Ein Unterschied zur Theo-

⁵⁶² BRI, Nr. 121 (10.2.1928), 195.

⁵⁶³ EES, 33.

⁵⁶⁴ Ebd. Und siehe auch SBB I, Nr.: 230 (13.11. 1932), 250f.

⁵⁶⁵ S.: De trinitate 13,1.

⁵⁶⁶ S.: EES, 31.

logie ist nicht feststellbar, zumal auch die Glaubenslehre sich philosophischer Begriffe bedient. Eine naive Variante christlicher Philosophie liegt vor, wenn die Offenbarungsinhalte ohne jegliche Reflexion als zweite Quelle einfachhin neben oder auch über philosophische Erkenntnis gestellt werden. Macht die Philosophie ihren Schritt über die natürliche Vernunft hinaus bewusst und kennzeichnet somit den Über-Schritt in die Offenbarung ausdrücklich, liegt eine nicht-naive Form der *Christlichen Philosophie* vor.⁵⁶⁷ Hier kann und muss Philosophie sich frei entscheiden, ob sie den Über-Schritt wagt. Sie muss sich mit dieser Möglichkeit auseinandersetzen. Dass hier ein „muss“ vorliegt, liegt in der Bestimmung von Wissenschaft.

„Wissenschaft in ihrem jeweiligen Zustand⁵⁶⁸ ist der Niederschlag alles dessen, was der Menschegeist zur Erforschung der Wahrheit getan hat, in Gebilden, die sich von dem forschenden Geist abgelöst haben und die nun ein eigenes Dasein führen.“⁵⁶⁹

Wissenschaft in ihrem jeweiligen Zustand ist und bleibt immer bruchstückhaft. Zielpunkt aller Wissenschaft ist „das wahre Sein. Es liegt aller Wissenschaft voraus, nicht nur der menschlichen Wissenschaft ..., sondern selbst noch der Wissenschaft als Idee“⁵⁷⁰. Aufgabe der Philosophie ist die „Klärung der Grundlagen aller Wissenschaften“⁵⁷¹, d.h., es geht der Philosophie um die Offenlegung der Fundamente, sie will Rechenschaft noch von den letzten erreichbaren Gründen geben. In dem Versuch diese Aufgabe zu erfüllen, kommt die Vernunft an ihren „Skandal“, wie EDITH STEIN mit J. MARITAIN und G. MARCEL formuliert⁵⁷², nämlich, dass die Vernunft ihren Klärungsauftrag nur formal, nicht aber inhaltlich vollziehen kann. Gegenüber J. MARITAIN formuliert sie zustimmend, dass

„das, was Sie für die Moralphilosophie ausführen, im Grunde auch für die Metaphysik gilt. Ich würde sogar sagen, für die ganze Philosophie: sie bedarf der Ergänzung, weil alles Endliche als Geschaffenes in einem Verhältnis zu Gott steht, das von der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln nicht auszuschöpfen ist, weil nicht nur der Mensch, sondern der ganze Kosmos in die Geheimnisse des Falls und der Erlösung einbezogen ist“⁵⁷³.

⁵⁶⁷ S.: ebd., Fußnote 28, 20.

⁵⁶⁸ EDITH STEIN greift hier J. MARITAIN auf, der zwischen der Natur und dem Zustand der Philosophie unterscheidet.

⁵⁶⁹ EES, 23f.

⁵⁷⁰ Ebd., 25.

⁵⁷¹ Ebd., 27.

⁵⁷² S.: ebd., 29.

⁵⁷³ SBB II, Nr.: 449 (16.04.1936), 197.

EDITH STEIN widerspricht R. INGARDEN, der versucht, die Philosophie als absolute Disziplin zu entwickeln:

„Ich konzediere durchaus die Unabhängigkeit (in Ihrem Sinn) von jeder + <positiven> Wissenschaft; ebenso die Funktion, die sie *für* alle anderen Wissenschaften hat. Aber ich bestreite ihr die Fähigkeit, sich selbst noch *wissenschaftlich* zu begründen. Sie beginnt mit einer absoluten Setzung, einer Setzung d. Erkenntnis, wie mir scheint, *sowohl* als *Faktum* wie als *Idee*. Es will mir bedünken, daß dieser Akt *vor* aller Wissenschaft liegt und *Glaubensakt* ist und von keiner höheren Valenz, wenn er Glaube an die eigene Tragfähigkeit u. wenn er Glaube an die *veracitas Dei* ist. Erkenntnistheorie ist darum m.E. - stehen Ihnen nun die Haare zu Berge? - zugleich Metaphysik und Ontologie der Erkenntnis“⁵⁷⁴.

Philosophie kann sich also nicht noch einmal selbst begründen, d.h., sie kann keine Letztbegründung der Erkenntnis leisten, aber auch keine des Menschseins in seiner Gebrochenheit geben. Hier eröffnet sich die Möglichkeit des Sprungs. Das Wort, das die Philosophie nicht aus sich herausholen kann, kann ihr von außerhalb zugesprochen werden. Ob sie es und wie sie es annimmt, liegt wie gesagt, in ihrer bzw. in der Verantwortung jedes/r einzelnen Philosophen/in. Das Kriterium für die Richtigkeit des Sprungs liegt darin, dass ein verständlicher Sinn zum Vorschein kommt. Dieser Sinn macht zwar das Unerschließbare letztlich nicht fassbar, „aber in sich selbst durchsichtig“⁵⁷⁵. Dies muss kein Widerspruch zu seiner Undenkbarkeit sein!⁵⁷⁶ Dabei gehen die von der natürlichen Vernunft entdeckte und die offenbarte Wahrheit nicht ineinander auf; aber die offenbarte Wahrheit hat ihr „Prüfzeichen im sinnvollen Angrenzen an vernünftige Wahrheit“⁵⁷⁷. Glaube ist nicht widervernünftig. Die Philosophie kann kraft des von anderswoher zugesprochenen Wortes Entdeckungen machen, ohne dazu genötigt zu sein, das ihr Entzogene zu theoretisieren. EDITH STEIN nennt als Beispiele Schöpfung und Person.⁵⁷⁸

Zwar liegt hier keine reine selbst gesetzte Philosophie mehr vor, aber es handelt sich auch nicht um Theologie, da sie die offenbarte Wahrheit nicht als solche in ihren Gehalt aufnimmt, denn es geht ihr um Wahrheit, nicht um die geoffenbarte Wahrheit.⁵⁷⁹ Dabei muss betont werden, dass sich der Philosophie im Selbstüberschreiten zwar eine andere Erkenntnisquelle lichtet, aber deswegen nicht auf die

⁵⁷⁴ BRI, Nr.: 91 (13.10.1925), 163.

⁵⁷⁵ GERL(-FALKOVITZ), HANNA BARBARA: Unerbittliches Licht, 115.

⁵⁷⁶ S.: EES, 30.

⁵⁷⁷ GERL(-FALKOVITZ), HANNA BARBARA: Unerbittliches Licht, 115.

⁵⁷⁸ S.: EES, 29, 31.

⁵⁷⁹ S.: ebd., 31f.

Vernunft verzichtet. Und da *Christliche Philosophie* eben nicht auf Vernunft verzichtet, ist sie zum einen grundsätzlich dialogfähig und zum anderen als Mitarbeiterin an der Aufgabe aller Philosophie - der Wahrheitssuche - grundsätzlich dialogbereit. Allerdings ist die Wahrheitssuche nicht abschließbar, denn die offenbarte Wahrheit ist unendlich. Im Sich-Übersteigen verliert die Philosophie ihren umfassenden Anspruch und beschränkt sich auf den für sie erhellbaren Raum, ohne sich aber der Dunkelheit bzw. Überhelle zu verweigern. „Begreifen“ kann verstanden werden als *sich einen vollständigen Begriff von der Wirklichkeit zu machen*. In dieser Klärungsarbeit stößt die Philosophie an eine Grenze und im Aufzeigen dieser Grenze wird etwas weiteres deutlich, nämlich, dass dem Begreifen etwas vorausgeht, das „Ergreifen aber setzt ein Ergriffenwerden voraus“⁵⁸⁰. Mit dem Aufdecken dieses, dem Denken vorgängigen Aktes, ist der Raum der reinen Philosophie überschritten. Damit ist die Aufgabe der Philosophie als Werk der Vernunft nicht entwertet, es sind nur die ihr eigentümlichen Grenzen aufgezeigt. Wer eine Grenze benennen kann, ist schon über sie hinaus. Wird dieses über - hinaus nicht rein formal verstanden, dann erfordert das Ergriffenwerden eine existenzielle Entscheidung. Der Mensch „will mehr als einzelne Wahrheiten von Gott, er will Ihn selbst, der *die* Wahrheit ist, den ganzen Gott und ergreift Ihn, ohne zu sehen: 'obgleich's bei Nacht ist'“⁵⁸¹. Die Sprache des Glaubens bedient sich paradoxer Bilder, um das letztlich Unsagbare, das aber doch zum Sprechen drängt, wenigstens bruchstückhaft zu beschreiben. Die mystische Schau ist dabei der Weg, der am weitesten führt. EDITH STEIN greift hier auf THOMAS zurück. Eine *Christliche Philosophie* ist nach thomistischer Sicht eine Wegbereiterin des Glaubens. Die Philosophie ermöglicht es auch mit dem Ungläubigen oder Zweifelnden ein Gespräch aufzunehmen und an der gemeinsamen Aufgabe der Wahrheitssuche zu arbeiten. THOMAS vermischt Theologie und Philosophie nicht, aber er legt an den Grenzen der Vernunft seinen gläubigen Standpunkt dar. Der Glaube trägt die Gewissheit in sich, und eine größere Gewissheit gibt es nicht.

Die Offenbarung eröffnet neue Horizonte, die philosophischem Denken offen stehen.⁵⁸² Muss nicht sogar an dieser Grenze, an der der Mensch eine Ahnung verspüren kann von dem, was *dahinterliegt*, was auf das menschliche Sehnen

⁵⁸⁰ Ebd., 35.

⁵⁸¹ Ebd. EDITH STEIN zitiert hier: JOHANNES VON KREUZ: *Der Urquell* (Gedichte des heiligen Johannes vom Kreuz), München 1924, 17f.

⁵⁸² S.: EES, 35f.

nach Sinn trifft, das Gebiet der Philosophie von sich aus verlassen werden? Dies ist dann aber nicht eine Entscheidung unter anderen in einem philosophischen Erkenntnisprozess. EDITH STEIN zieht die Grenze zwischen Philosophie und Theologie/Glaube folgendermaßen:

„Rein philosophisch zum Verständnis ... des *ersten Seienden* zu gelangen, ist nicht möglich, weil uns keine erfüllenden Anschauung des ersten Seienden zu Gebote steht. Die theologischen Überlegungen können zu keiner rein philosophischen Lösung der philosophischen Schwierigkeit führen, d.h. zu keiner unausweichlich zwingenden 'Einsicht', aber sie eröffnen den Ausblick auf die Möglichkeit einer Lösung jenseits der philosophischen Grenzpfähle, die dem entspricht, was noch philosophisch zu erfassen ist, wie andererseits die philosophische Seinsforschung den Sinn der Glaubenswahrheiten aufschließt“⁵⁸³.

⁵⁸³ Ebd., 112.

5.3. Zusammenfassung - Durchbrechen der existenziellen Dimension

In EDITH STEINS Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Glaube/Theologie drückt sich ihre Reflexion darüber aus, wie die existenzielle Entscheidung in ihr Leben und Denken einzutragen ist. Sie muss auf allen Ebenen ihres Lebens Konsequenzen ziehen.

So gibt sie wie dargestellt den Versuch einer Habilitation vorerst auf und nimmt in Speyer eine Stelle als Lehrerin an. Um ihrer Familie, besonders ihrer Mutter, noch mehr Leid zu ersparen, drängt sie den Wunsch Karmelitin zu werden in den Hintergrund. Der enge und liebevolle Kontakt zur Familie bleibt trotz des ersten Entsetzens erhalten. Von ihren Freunden tut sich Ingarden am schwersten die Konversion zu akzeptieren.

In ihrer Auseinandersetzung mit THOMAS lernt EDITH STEIN, dass kontemplatives Leben seinen Sinn nur erfüllen kann, wenn es die actio einschließt. Sich Gott zuzuwenden bedeutet eben nicht, sich von der Welt abzuwenden. Sie begreift, dass sie Wissenschaft auch als Gottesdienst betreiben kann und jetzt wohl auch muss.

In E. PRZYWARA findet sie einen Freund, mit dem sie tief spirituell verbunden ist. Er führt sie an die Aufgabe heran, neuscholastisches und modernes philosophisches, d.h. für beide phänomenologisches Denken in einen Dialog zu bringen. Sie sind damit Teil einer europäischen Bewegung, die die Neuscholastik in eine zweite Phase, nach einer Phase der absolutierenden Verhärtung, führt. Aus diesem Versuch einer Synthese erwächst eine anthropologisch gewendete Theologie.

Um ihrer Frage nach dem Menschen im Horizont des Gottesglaubens weiter nachzugehen, muss EDITH STEIN klären, wie weit philosophische Erkenntnis kommen kann. Im Laufe des Klärungsprozesses stellt sie eine formale und materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben fest. Die Philosophie will Wahrheit, und kann doch die letzte Wahrheit nicht aus sich erheben. So muss sie sich Wahrheiten sagen lassen, z. B. Person und Schöpfung. Philosophische Reflexion führt an die Grenze, über die hinaus sie nicht gehen kann. EDITH STEIN deckt auf, dass jedwede Begreifen ein Ergriffensein vorausgeht. Wird weiter nach dem gefragt, der ergreift und damit Begreifen, d.h. Vernunft, erst möglich macht, ist der Boden der Philosophie verlassen. Dies ist keine bloße Aufgabenverteilung zweier akademischer Fächer. Der Mensch ist in die Entscheidung gerufen. Und

der, der weiter fragt, weil er ahnt, dass hinter der Grenze eine Antwort auf sein tiefstes Sehnen liegt, *springt* in den Glauben. Damit wird eine existenzielle Entscheidung gefordert, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens neu erschließt. Die Philosophie ist damit nicht überflüssig, sondern es sind ihr die eigenen Grenzen aufgezeigt, denn die Gnade setzt die Natur voraus und der Glaube die Vernunft. Es ist die freie Setzung Gottes, dass er sich einem Adressaten, nämlich dem Menschen, dem es eigen ist, ein Fragender zu sein, selbst offenbart.

„Der Mensch bleibt in das Geschehen der Offenbarung eingebunden, nicht passiv, sondern im aktiven Lebensvollzug, weil in Jesus Christus die göttliche Offenbarung als Selbstoffenbarung ihren Höhe- und Endpunkt erreicht hat.“⁵⁸⁴

Damit eröffnet sich ein weiteres wichtiges Themenfeld, das freilich das bisher geistig durchdrungene gleichsam „mitnimmt“. Weitere Fragen sind nicht mehr zurückzustellen: Wie kann nun die existenzielle Dimension und das phänomenologisch orientierte Seinsdenken EDITH STEINS zusammengebracht werden? Wie denkt sie das immer konkrete Sein des Menschen, die ihn tragenden transzendentalen Bestimmungen und das alles durchformende und das alles noch einmal umfangende göttliche Sein?

⁵⁸⁴ KNOCH, WENDELIN: Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition, Paderborn 1997 (Amateca; 4), 52.

Der Mensch im Spannungsfeld von Zeit, Zufall und Ewigkeit

*„Es wollen solche Lebensziele entdeckt
und gegen den Andrang der Zeit durchgehalten werden,
die mit dem Tod als der letzten Grenze nicht sterben.“⁵⁸⁵*

⁵⁸⁵ DEMMER, KLAUS: Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg u.a. 1999 (SThE; 82), 20.

6. Der Mensch im Spannungsfeld von Zeit, Zufall und Ewigkeit

Das Leben des Menschen erstreckt sich von einem Anfang bis zu einem Ende. Es ist zeitlich verfasst und damit endlich, mit Zufälligkeiten durchsetzt, was Zeit, Ort und Herkunft beweisen. Dies beschreibt den Menschen aber nicht umfassend. Schon der Titel von EDITH STEINS philosophischem Hauptwerk *Endliches und Ewiges Sein* weist auf eine weitergehende Bestimmung. Auf *EES* ist in diesem Kapitel das Hauptaugenmerk gerichtet. Jedoch sollen zuvor die zwei anthropologischen Vorlesungen⁵⁸⁶ EDITH STEINS aus ihrer Zeit in Münster betrachtet werden, denn vieles aus den Vorlesungen nimmt EDITH STEIN in *EES* auf und wendet es dort ins philosophisch Grundlegende. Sie macht deutlich, dass pädagogisches Handeln ohne ein tragfähiges Menschenbild nicht gelingen kann.

6.1. Menschenbild und Pädagogik

EDITH STEIN hat sich vielfältig zu Fragen der Pädagogik geäußert und sie war ja auch selbst als Lehrerin tätig.⁵⁸⁷ Diese Tätigkeiten werden durch ihre Berufung an das Pädagogische Institut intensiviert und systematisiert, worin im folgenden zuerst erinnert wird. Des Weiteren wird dann schwerpunktmäßig die Vorlesung zur philosophischen Anthropologie in Münster besprochen werden. Dieser Vorlesung sollte sich eine Vorlesung zur theologischen Anthropologie anschließen. EDITH STEIN konnte den zweiten Teil nicht mehr halten. Sie ist jedoch als Fragment erhalten geblieben. EDITH STEIN bekräftigt, dass für eine christliche Pädagogik erst eine philosophische Grundlagenarbeit unverzichtbar ist. Die Vorlesungen sind als Teil dieser Arbeit zu verstehen. Sie geht in der Vorlesung ganz im Sinne ihrer Konzeption von Christlicher Philosophie vor, und sie nutzt die Möglichkeit, „eine Systematik in ihre früheren Werke zu bringen“⁵⁸⁸. In diesem Sinne stellen die Vorlesungen eine Art Zusammenfassung des Denkens dar, welches sie in *EES* einbringt und vertieft.

⁵⁸⁶ AMP = ESGA 14; WIM = ESGA 15.

⁵⁸⁷ S.: ESGA 16: Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag. ESGA 13: Die Frau.

⁵⁸⁸ BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, XXI.

6.1.1. Hoffnungen und neue Aufgaben - Biographisches

Ab 1930 bieten sich für EDITH STEIN neue Möglichkeiten. Noch einmal hofft sie auf eine Habilitation und die wissenschaftliche Arbeit lockt sie.

„Ich habe am Donnerstag von St. Magdalena Abschied genommen. Der hl. Thomas ist nicht zufrieden mit den abgesparten Stunden; er will mich ganz. Am Osterdienstag muß ich noch zu einer Tagung nach München ... Von da gehe ich vorläufig nach Breslau, um in aller Stille eine große Arbeit zu fördern, die ich angefangen habe.

Für später sind verschiedene Aussichten vorhanden.“⁵⁸⁹

EDITH STEIN hatte dies in Beuron, wo sie die Weihnachtstage verbracht hatte, gründlich durchdacht.⁵⁹⁰ Mit der Aufgabe der Stelle in Speyer 1931 gibt sie auch ihr quasi klösterliches Leben auf. Sie lebt nun wieder in Breslau und arbeitet dort an der Studie *Potenz und Akt*. Diese Zeit wird unterbrochen durch Vorträge und die Tagung in Juvisy. Auch beantragt sie ein Stipendium, um effektiver arbeiten zu können.⁵⁹¹

EDITH STEIN hofft, die begonnene Arbeit als Habilitationsschrift einreichen zu können, um so doch noch eine Karriere an der Universität zu starten, die sie „entschieden vorziehen“⁵⁹² würde. Dabei fällt ihr unerschütterliches und auf den ersten Blick naiv wirkendes Vertrauen in Menschen auf.⁵⁹³ Es muss jedoch beachtet werden, dass EDITH STEIN sich einerseits zwar eine Veränderung wünscht und lieber an eine Universität möchte als an eine andere Institution und sie bemüht sich ernsthaft darum. Andererseits aber hängt ihr Lebensglück davon nicht mehr ab. Das heißt umgekehrt aber nicht, dass sie sich nicht ernsthaft um eine Habilitation bemüht.

So erbittet sie ein persönliches Vorstellungsgespräch bei ENGELBERT KREBS, dem Lehrstuhlinhaber für katholische Dogmatik an der Universität Freiburg.⁵⁹⁴ Über den Ausgang des Gespräches ist nichts bekannt. E. HUSSERL verfasst erneut ein Empfehlungsschreiben auf Anfrage des Ministeriums für Kultur und Unterricht. Er empfiehlt sie „in jeder Hinsicht auf das Nachdrücklichste“⁵⁹⁵,

⁵⁸⁹ SBB I, Nr.: 146 (28.03.1931), 162.

⁵⁹⁰ S.: SBB I, Nr.: 121 (10.12.1930), 140.

⁵⁹¹ S.: SBB I, Nr.: 139 (26.01.1931), 156f.

⁵⁹² SBB I, Nr.: 130 (06.01.1931), 148.

⁵⁹³ S.: SBB I, Nr.: 123 (19.12.1930), 142. Gerade das Scheitern des Versuchs schon im Ansatz und die Vorgänge in Freiburg und Breslau verdeutlichen diese Einschätzung noch einmal.

⁵⁹⁴ S.: SBB I, Nr.: 86 (28.03.1930), 111.

⁵⁹⁵ R. LEUVEN gibt das Empfehlungsschreiben HUSSERLS an den Ministerialrat vom 04.11.1930 wieder, in: LEUVEN, ROMAEUS: Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins. Reife und Vollendung, Druten u.a. 1983 (ESW; X), 24.

auch wenn „ihre Wendung zum Thomismus und zu einer Art Synthese desselben mit der neuen Phänomenologie nicht ganz in“⁵⁹⁶ seinem Sinne sei. Das einschränkende „*Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden*“⁵⁹⁷ fehlt dieses Mal. Weitere Unterredungen folgen mit MARTIN HONECKER⁵⁹⁸, mit M. HEIDEGGER⁵⁹⁹ und auch mit EUGEN FINK⁶⁰⁰. EDITH STEIN selbst berichtet von den Treffen mit M. HEIDEGGER und M. HONECKER. Das Gespräch mit M. HEIDEGGER verlief für sie außerordentlich positiv. Sie sieht sich in ihren Bemühungen bestätigt.⁶⁰¹ M. HEIDEGGER kann ihr jedoch nicht wirklich offen begegnet sein, denn EDITH STEIN stand seinen Interessen entgegen, sie war weiterhin mit E. HUSSERL befreundet und vertrat zudem eine dezidiert katholische Position.⁶⁰² Zusätzlich gibt es Hoffnungen auf eine Habilitation in Breslau:

„Mein Schwager trifft an einem Dozenten-Stammtisch mit einigen katholischen Theologen zusammen. Einer von ihnen - Koch - hat ihn schon öfters nach seiner Schwägerin gefragt (be<sonders> nach Salzburg). ... und fragt, ob ich nicht Lust hätte, mich hier zu habilitieren. ... Er (JOSEPH KOCH, NW) wünscht dringend, daß ich hier Phänomenologie (in meiner Modifikation) dozieren könnte, und hat seitdem schon begonnen, den kath<olischen> Ordinarius für Philosophie, Prof. Baur, in dieser Richtung zu bearbeiten. Morgen soll ich mit Baur zusammen zu ihm zum Kaffee kommen. Ich lasse die Sache ruhig laufen und warte ab, was dabei herauskommt. Meiner Arbeit ist es gleich, wo sie Verwendung findet“⁶⁰³.

Bis Weihnachten 1931 hat sie allerdings aus keiner Richtung positive Zeichen mehr erhalten und macht dafür die schlechte wirtschaftliche Lage verantwortlich.⁶⁰⁴ Sie arbeitet weiterhin unermüdlich und voller Gottvertrauen an ihrer Habilitationsschrift *Potenz und Akt - Studie zu einer Philosophie des Seins*⁶⁰⁵.

⁵⁹⁶ Ebd.

⁵⁹⁷ Empfehlungsschreiben EDMUND HUSSERLS an EDITH STEIN, in: SBB I, Nr.: 16 (06.02.1919), 39.

⁵⁹⁸ MARTIN HONECKER (1888-1941) hatte seit 1924 an der Universität von Freiburg i.Br. den Lehrstuhl für katholische Philosophie inne; er war somit ein Kollege HUSSERLS.

⁵⁹⁹ M. HEIDEGGER hatte im Herbst 1928 auf Vorschlag E. HUSSERLS die Nachfolge desselben angetreten. E. HUSSERL hielt aber als emeritierter Professor weiterhin Vorlesungen und Seminare ab, bis ihm der Zutritt durch M. HEIDEGGER 1935 verboten wurde.

⁶⁰⁰ E. FINK war damals Assistent von E. HUSSERL. Er war erst kurze Zeit promoviert. E. FINK wurde erst 1946 Professor für Philosophie in Freiburg.

⁶⁰¹ S.: SBB I, Nr.: 140 (26.01.1931), 158.

⁶⁰² S.: IMHOF, BEAT W.: Edith Steins philosophische Entwicklung, 119. NOTA, JAN H.: Edith Stein - Max Scheler - Martin Heidegger, 231-237.

⁶⁰³ SBB I, Nr.: 163 (28.06.1931), 178.

⁶⁰⁴ S.: SBB I, Nr.: 183 (23.12.1931), 197. EDITH STEINS Haltung wird in folgendem Zitat deutlich: „Die Berufsfrage wird nicht allein durch Selbstprüfung und Prüfung der möglichen Wege gelöst. Die Lösung muß erbetet werden - das weißt Du - und in vielen Fällen auf dem Wege des Gehorsams gesucht werden.“, aus: SBB I, Nr.: 176 (30.08.1931), 192.

⁶⁰⁵ S.: ESGA 10 (=PA)

Aus einem Brief an SR. ADELGUNDIS geht hervor, dass sie um eine mögliche Dozentur an der Pädagogischen Akademie in Münster weiß. Dieser Brief zeigt noch einmal ihre unaufgeregte und vertrauensvolle Haltung:

„Und wenn der Ruf an die P.A. (Pädagogische Akademie; NW) vorher käme, würde ich vielleicht auf die Habilitation ganz verzichten. Nachdem ich die Arbeit angefangen hatte, war sie mir sofort viel wichtiger als alle Zwecke, denen sie ev<entuell> dienen könnte. Gott weiß, was er mit mir vorhat. Ich brauche mich darum nicht zu sorgen“⁶⁰⁶.

Weder M. HONECKER und M. HEIDEGGER in Freiburg, noch J. KOCH und LUDWIG BAUR in Breslau haben je etwas Konkretes zugunsten einer Habilitation EDITH STEINS unternommen. Sie ergreift schließlich am 29.02.1932 die Möglichkeit einer Dozentur am *Institut für wissenschaftliche Pädagogik* in Münster.⁶⁰⁷ Das Institut soll eine zeitgemäße Ausbildung der katholischen Lehrer/innen sicherstellen. EDITH STEIN liest in ihrem ersten Semester über Probleme der neuen Mädchenbildung. Die erarbeiteten Manuskripte zeigen ihr hohes Arbeitspensum.⁶⁰⁸ Der Anfang in Münster fällt ihr, trotz der universitären Atmosphäre, schwer.⁶⁰⁹ Zum einen kommt nun ihre „10jährige Ausgeschlossenheit aus der Kontinuität der Arbeit und dem tief innerlich begründeten Mangel an Fühlung mit dem modernen Leben“⁶¹⁰ zum Tragen. Zum anderen muss EDITH STEIN einfach große Wissenslücken in der Pädagogik und in der Philosophiegeschichte feststellen.⁶¹¹ Sie arbeitet sich aber zur Zuversicht durch und steht im regen Austausch mit ihren wissenschaftlichen Kollegen. Gemeinsam forcieren sie die Arbeit an einer katholischen Pädagogik. EDITH STEIN möchte dieses Projekt in Zusammenhang mit ihren Thomasstudien von Leib-Seele-Geist, v.a. aus *Potenz und Akt*, bringen. So schreibt sie an H. CONRAD-MARTIUS:

„Ich bin seit Wochen in intensiven grundsätzlichen Auseinandersetzungen mit den anderen Dozenten. Sie haben seit langem einen Verlagsvertrag für einen Grundriß der Pädagogik, der eigentlich schon im Herbst fertig sein sollte ... Aber in den Vorbesprechungen für diesen Kursus habe ich allen so heftig an ihren Grundbegriffen gerüttelt, daß sie nun entschlossen sind, nicht eher zu publizieren, bis wir alle Fragen miteinander geklärt haben. Das ist keine Kleinigkeit. Haben Sie einmal darüber

⁶⁰⁶ SBB I, Nr.: 150 (28.04.1931), 165.

⁶⁰⁷ S. für die Zeit in Münster: LAMMERS, ELISABETH: Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein - das entscheidende Jahr in Münster, Münster 2003.

⁶⁰⁸ S.: IMHOF, BEAT W: Edith Steins philosophische Entwicklung, 126.

⁶⁰⁹ S.: SBB I, Nr.: 211 (08.07.1932), 224.

⁶¹⁰ SBB I, Nr.: 204 (09.06.1932), 217.

⁶¹¹ S.: SBB I, Nr.: 230 (13.11.1932), 250. BRI, Nr.: 155 (11.11.1932), 230.

nachgedacht, was Pädagogik ist? Man kann keine Klarheit darüber bekommen, wenn man nicht Klarheit in allen Prinzipienfragen hat“⁶¹².

An diesem Projekt kann EDITH STEIN nicht mehr weiterarbeiten, denn im Januar 1933 überstürzen sich die Ereignisse. Der Boykott im April schädigt das mütterliche Geschäft in Breslau nachhaltig.⁶¹³ Durch das nationalsozialistische *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums* vom 7. April verlieren viele jüdische Beamte und Beamte, die als politisch unzuverlässig gelten, ihre Stellung. EDITH STEIN wendet sich Ostern 1933 an den Vatikan; allerdings erhält sie nur eine Eingangsbestätigung und einen Segen für ihre Familie. Erst am 15. Februar 2003 wurde der lange als verschollen geltende Brief zugänglich. EDITH STEIN bittet sehr eindringlich und hellseherisch, das Schweigen des Vatikans zu beenden.

„Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? Steht nicht dies alles im äußersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heiland, der noch am Kreuz für seinen Verfolger betete? Und ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte? ... Wir sind auch der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen. Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch.“⁶¹⁴

Am 20. April 1933 rät ihr die Institutsleitung, keine Vorlesungen mehr zu halten. Sie schreibt an die befreundete ELLY DURSÝ:

„Unser Institut ist in die Krisis mit hineingezogen. Ich kann in diesem Semester keine Vorlesungen halten (wegen meiner jüdischen Abstammung). Es wird noch vorläufig für mich gesorgt, weil man hofft, dass meine wissenschaftliche Arbeit doch noch der kath<olischen> Sache zugute kommen wird. Ich glaube aber nicht mehr an eine Rückkehr an das Institut und überhaupt nicht mehr an die Möglichkeit einer Lehrtätigkeit in Deutschland. Ich bleibe vorläufig hier, bis die Situation klarer ist. Sorge Dich nicht um mich. Der Herr weiß, was Er mit mir vorhat“⁶¹⁵.

⁶¹² SBB I, Nr.: 245 (24.02.1933), 265.

⁶¹³ „An unserem Geschäft macht es leider seit langem nicht viel Unterschied, ob es geöffnet ist oder nicht.“: SBB I, Nr.: 250 (05.04.1933), 271.

⁶¹⁴ STEIN, EDITH: Der Brief an Papst Pius XI., in: StZ 128, 2003, 147-150, 149f.

⁶¹⁵ SBB I, Nr.: 255 (07.05.1933), 278.

6.1.2. Von der Erziehung zur Selbstgestaltung des Ichs

„Daß jede Erziehungsarbeit von einer *Idee des Menschen* geleitet und entscheidend bestimmt ist, wird niemand leugnen. Es ist nur keineswegs gesagt, dass es immer eine geklärte, theoretisch durchgearbeitete Idee ist. Wenn aber die Pädagogik darauf Anspruch erheben will, Wissenschaft zu sein, wird es eine ihrer wesentlichsten Aufgaben sein, sich über diese leitende Idee Rechenschaft zu geben.“⁶¹⁶

Die Vorlesungen *Aufbau der menschlichen Person*, die im folgenden Semester von einer Vorlesung *Theologische Anthropologie* ergänzt werden sollte, dienen dieser Grundlagenarbeit. Die Vorlesung zur Theologischen Anthropologie kann sie wegen der oben beschriebenen Umstände nicht mehr halten. Das Manuskript bleibt unvollendet, deshalb wird im Folgenden schwerpunktmäßig die philosophisch ausgerichtete Vorlesung vorgestellt. Die grundlegenden Überlegungen zum Menschenbild haben für EDITH STEIN nur Sinn, wenn Ideen auf die eine oder andere Weise immer das Tun beeinflussen. Deswegen ist es in der Pädagogik umso wichtiger, sich über die leitende Idee *Mensch* Rechenschaft zu geben, denn

„alle Erziehungsarbeit, die sich bemüht, Menschen zu formen, ist geleitet von einer bestimmten Auffassung des Menschen, seiner Stellung in der Welt, seinen Aufgaben im Leben, sowie den Möglichkeiten praktischer Menschenbehandlung und Formung.“⁶¹⁷

Wie jemand sein pädagogisches Handeln gestaltet, ist also eingebettet in ein mehr oder weniger bewusstes Menschenbild und dieses wiederum gehört in das Gesamtbild von Welt, welches der Pädagoge für sich geltend macht.⁶¹⁸ EDITH STEINS leitende Lebensfrage: *Wie werde ich Mensch?* ist hier im Kern angesprochen. EDITH STEIN verarbeitet in den Vorlesungen u.a. den in den Untersuchungen *Psychische Kausalität* sowie *Individuum und Gemeinschaft* aufgeworfenen Begriff „Kraft“ und den dort aufgezeigten Zusammenhang von Leib und Seele. Sie führt auch den Gedanken der Subjektivität aus der *Einführung in die Philosophie* weiter. In ihrer Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Volksbegriff greift sie auf ihre Untersuchung *Über den Staat* und wiederum auf *Indivi-*

⁶¹⁶ WIM, 3.

⁶¹⁷ AMP, 2.

⁶¹⁸ S.: REIFENRATH, BRUNO H.: Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins, Frankfurt a. M. 1985, 177f.

duum und Gemeinschaft zurück. Neben ihren Thomasstudien sind überdies noch H. CONRAD-MARTIUS *Metaphysische Gespräche* zu nennen.⁶¹⁹

Methodisch geht EDITH STEIN real-phänomenologisch vor, d.h. das Phänomen Mensch wird von außen nach innen voranschreitend betrachtet. Sie nimmt nicht, wie bisher, vom Denken her Anlauf zur Beschreibung des Menschen. In der Problemwahl ist THOMAS leitend. Prägnant beschreibt sie:

„So wird unser Weg der systematische sein: Wir werden die Sachen selber ins Auge fassen ... In der Wahl der Probleme werde ich mich weitgehend von Thomas leiten lassen, weil darin ein Schutz vor Einseitigkeiten liegt und eine gewisse Gewähr, daß man nicht an wesentlichen Punkten vorbeigeht. Die Methode, mit der ich eine Lösung der Probleme suche, ist die phänomenologische, d.h. die Methode, wie sie E. Husserl ausgebildet und im II. Band seiner Logischen Untersuchungen zuerst angewendet hat, die aber nach meiner Überzeugung von den großen Philosophen aller Zeiten bereits angewendet wurde, wenn auch nicht ausschließlich und nicht mit reflektiver Klarheit über das eigene Verfahren.“⁶²⁰

Sie will den Menschen als Mensch betrachten, um so eine vorurteilsfreie, interessenlose philosophische und nicht funktionale Betrachtung zu ermöglichen.⁶²¹ Die Sachen selbst werden im Akt der Intuition geschaut, d.h., im Schauen des Einzelnen wird ein Allgemeines erfasst.⁶²² Das hat nichts mit Beliebigkeit zu tun. EDITH STEIN wendet zum einen das Evidenz-Prinzip an, d.h., sie analysiert so aufmerksam, dass es anderen einleuchtet. Zum anderen gebraucht sie das Inter-subjektivitäts-Prinzip, wonach die Analyse bzw. das Ergebnis so klar und deutlich sein muss, dass alle zustimmen können.⁶²³

Zuerst fragt EDITH STEIN, welche Menschbilder gegenwärtig wirksam sind und wie sie auf die Pädagogik wirken. Daran anschließend macht sie deutlich, welche Konsequenzen eine christlich ausgerichtete Erziehung für Erziehenden und Kind haben. Sie vertieft und begründet dies, indem sie den Menschen als einen Mikrokosmos beschreibt, der alle Bereiche, totes und lebendiges, pflanzliches und tierisches und spezifisch personales Sein in sich fasst.

EDITH STEIN setzt sich auch mit dem humanistischen und tiefenpsychologischen Menschenbild und mit der Existenzialphilosophie M. HEIDEGGERS ausei-

⁶¹⁹619 S.: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, XXV-XXVII.

⁶²⁰ AMP, 28.

⁶²¹ S.: MÜLLER, ANDREAS U.: Bausteine zu einer Philosophischen Anthropologie. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik in Edith Steins Vorlesung in Münster 1932/33, in: KAUFMANN, RENÉ U.A. (HGG.): *Scientia et Religio*, 181-196, 184.

⁶²² S.: AMP, 29.

⁶²³ S.: ebd., 28f. Siehe auch: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, XXXIV.

ander. Es fällt auf, dass sie die nationalsozialistische Ideologie an dieser Stelle nicht eigens erwähnt und beurteilt. Allerdings kann ihre Betonung des Ichs, die sich durch ihr gesamtes Werk zieht, ohne jeden Zweifel als fundamentale Kritik an der Überbetonung von Volk und Gemeinschaft gelesen werden.

Das humanistische Menschenbild stellt den Menschen, nach EDITH STEIN, als frei und zur Vollkommenheit berufen vor.⁶²⁴ Innerhalb der Pädagogik bewirkt der Humanismus eine freudige optimistische Reformbewegung, die geprägt ist vom Vertrauen in die Güte der menschlichen Natur und in die Kraft der Vernunft. Der Mensch ist Teil der Menschheit, die sich der Vollkommenheit annähert.⁶²⁵ EDITH STEIN sieht in der humanistischen Konzeption den Menschen als den Integeren vor dem Fall. Allerdings werden Ursprung und Ziel des Menschen außer Acht gelassen und der Schuldverstrickung durch die Erbsünde nicht Rechnung getragen.⁶²⁶

Die Tiefenpsychologie hat die Kräfte der Tiefe, wie sie in der Gewalt im 1. Weltkrieg unübersehbar aufgebrochen sind, aufgedeckt. Allen tiefenpsychologischen Richtungen ist gemeinsam, dass sie den Blick auf die Tiefen der Seele richten, die sonst verborgen sind. Nicht die Vernunft, sondern diese Schichten besitzen die eigentliche Wirkmächtigkeit. Die Deutung dieser Grundannahmen ist allerdings umstritten. Insgesamt kann man sagen, dass Intellekt und Wille entthront werden. Der Gedanke der einen Menschheit und der objektive Sinn der Kultur entfallen. Das einzige Ziel der Tiefenpsychologie kann nur der Mensch sein, bei dem die Triebe *normal* funktionieren. Den entdeckten Triebstrukturen muss Rechnung getragen werden, d.h., die Triebe müssen befriedigt werden. EDITH STEIN warnt vor einer laienhaften Anwendung, denn es besteht die Gefahr, dass das „lebendige Band von Seele zu Seele durchschnitten wird“⁶²⁷. Aus christlicher Sicht kann gesagt werden, dass die Tiefenpsychologie das Bild des gefallen Menschen zeichnet, aber die Tatsache der Erlösung unberücksichtigt lässt.⁶²⁸

Besondere Aufmerksamkeit widmet EDITH STEIN der *Metaphysik ihrer Tage*⁶²⁹, d.h. der Existenzialphilosophie M. HEIDEGGERS. Obwohl M. HEIDEGGER

⁶²⁴ Als Beispiel sei hier genannt: JACHMANN, REINHOLD B.: Vier Aufsätze aus dem >>Archiv deutscher Nationalbildung<< (1812), 2.: Die Nationalschule, in: KÖNIG, HEINRICH: Deutsche Nationalerziehungspläne aus der Zeit des Befreiungskrieges, Berlin 1954, 49-148, 78-83.

⁶²⁵ S.: AMP, 4f.

⁶²⁶ S.: ebd., 9f.

⁶²⁷ Ebd., 6.

⁶²⁸ S.: ebd., 10f.

⁶²⁹ S.: ebd., 7.

kein pädagogisches Konzept entwickelt hat, übt er großen Einfluss auf Intellektuelle und damit auch auf angehende Pädagogen aus. Für M. HEIDEGGER stellt sich die Frage nach dem Sein vom Menschendasein her und kann auch nur von dort aus einer Lösung zugeführt werden. Das alltägliche menschliche Dasein ist von Sorgen und Bestrebungen geprägt. Der Mensch findet sich in der Welt vor und lebt in ihr, indem er versucht, seinen Platz in dieser Welt zu sichern. In der Alltäglichkeit lebt und denkt er, wie *man* lebt und denkt. Diese Lebensweise kann die wesentlichen Fragen *Was bin ich?*, *Was ist das Sein?* eine gewisse Zeit unterdrücken. Mit dem Dasein ist Angst verbunden. Die Angst kündigt dem Menschen die Antwort auf seine Frage nach dem Sein an und lässt ihn auch immer wieder davor zurückschrecken. Das Sein ist für den offenbar, der es sehen will. Der Mensch ist in das Leben geworfen und dieser Tatsache will er ausweichen. Er hat die Aufgabe, sein Leben als Geworfenes zu leben und er hat auch die Möglichkeiten dazu. Der Tod gehört zum Menschendasein. Das Leben ist mit Tod gezeichnet. Der Mensch geht dem Tod entgegen, d.h., er kommt aus dem Nichts und geht ins Nichts. Er ist frei, sofern er sich zum wahren Sein entschließt. Als Ziel hält EDITH STEIN fest: „Aber es ist ihm kein anderes Ziel gesteckt, als er selbst zu sein und in der Nichtigkeit seines Seins auszuharren“⁶³⁰. Der existenzialphilosophisch orientierte Pädagoge ist der Sachverwalter des Aufrufs zu sich selbst. EDITH STEIN fragt skeptisch, wer diese Aufgabe wohl übernehmen wolle, denn er würde ja zur Nichtigkeit aufrufen, ohne dass hinter dem Tod Leben durchscheint. M. HEIDEGGER zeigt den Menschen in der Endlichkeit und Nichtigkeit seines Daseins. EDITH STEIN kritisiert dies nicht als solches, vielmehr macht sie darauf aufmerksam, dass durch die ausschließliche Fixierung auf die Nichtigkeit das Positive, was der Mensch auch ist, nicht gesehen wird und auch das, was hinter dem bedingten Sein zu erahnen ist, das Absolute, bleibt außerhalb des Blickfeldes.⁶³¹

EDITH STEIN fragt nun, welche pädagogischen Konsequenzen für eine gezielt christliche Erziehung zu ziehen sind. Was kann übernommen werden, was muss abgelehnt werden und was muss ergänzt werden? Ohne Zweifel ist für eine christliche Pädagogik die Einbeziehung der Offenbarung kennzeichnend. Sie gibt Aufschluss über das Ziel des Menschen und sie ist die orientierende Norm für

⁶³⁰ Ebd., 8.

⁶³¹ S.: ebd., 7f. 12f.

alle pädagogischen Ziele. Damit hilft sie, den Sinn von Pädagogik zu verstehen und auch ihre Grenzen zu erkennen.⁶³²

Das christliche Menschenbild bietet mehrere Wege, das Idealbild der menschlichen Natur zu erheben. Ein Weg ist, mit AUGUSTINUS die Spuren der Trinität im Menschengestalt zu entdecken. Wichtig ist EDITH STEIN auch die Betrachtung des Menschen vor dem Fall, die Lehre vom Urstand und der Vergleich mit der Menschheit Christi. Die Geschlechterdifferenz und die Individualität sind ebenfalls Teil eines christlichen Menschenbildes. Das Christentum, und hier liegt sein besonderer Wert, macht deutlich, dass es allgemeine menschliche Ziele gibt, sowie Ziele gemäß der jeweiligen Eigenart des Individuums. Aus der Einheit des Menschengeschlechts, d.h. „der Vererbung der menschlichen Natur von den Stammeltern auf alle folgenden Geschlechter“⁶³³ und aus der Mitschöpfertätigkeit der Eltern ergibt sich die Erziehungspflicht, die mit der Erziehungsbedürftigkeit korreliert. Der Geistnatur des Menschen entsprechend muss die Pädagogik geistig geprägt sein. Erzieherisch Handeln, das sich christlich orientiert, heißt also

„ein dem stufenweisen Erwachen der geistigen Aktivität Rechnung tragendes Miteinander von Erzieher und Zögling, bei dem die *führende Tätigkeit* des Erziehers mehr und mehr der *Eigentätigkeit* des Zöglings Raum gibt, um ihn schließlich ganz zur Selbsttätigkeit und Selbsterziehung übergehen zu lassen“⁶³⁴.

EDITH STEIN umreißt hier in knappen Worten ein umfassendes Erziehungskonzept, in dem der/die Erziehende dem Kind Hilfestellung bietet, um die „schlummernden“ Potenziale, die in ihm stecken, zur Entfaltung zu bringen. Diese Hilfestellung soll zur Verantwortung und Mündigkeit ermutigen und eine eigenständige Lebensführung ermöglichen. Diese Zielsetzung wird zum einen durch die Natur und zum anderen durch die Freiheit des Kindes begrenzt, denn es kann „nicht alles und jedes gemacht“⁶³⁵ werden aus und mit dem einzelnen Kind. Aus einem eher ruhigen introvertierten Kind kann und soll kein extrovertiertes Kind herausgezogen werden. Vielmehr muss die Eigenart des Kindes so gefördert werden, dass es lebendige menschliche Beziehungen entwickeln und führen kann und keine krankhaft anmutende Scheu vor Menschen entwickelt. Grundsätzlich kann sich der Mensch dem Erziehungsprozess auch entziehen, dies obliegt seiner Freiheit. Neben den Grenzen vonseiten des Kindes, gibt es auch Grenzen aufseiten

⁶³² S.: ebd., 13f.

⁶³³ Ebd., 14.

⁶³⁴ Ebd.

⁶³⁵ Ebd.

der Erziehenden. Zum einen ist mit einer gewissen Unzulänglichkeit, was die Erkenntnisfähigkeit der Natur des Kindes betrifft, zu rechnen. Zum anderen ist Individualität immer etwas Geheimnisvolles, sodass kein Mensch einen anderen Menschen voll erschließen kann. Außerdem bricht mit jeder Generation etwas Neues an, das sich in seiner ganzen Tiefe dem Erziehenden entzieht. Der Erziehende muss sich deswegen bewusst machen, dass der eigentliche Erzieher Gott ist, der allein in das Innerste eines Menschen sieht und das Ziel jedes und jeder Einzelnen kennt. Der menschliche Erziehende ist nicht der „Macher“, sondern Werkzeug Gottes im Entbergen der Möglichkeiten des Kindes.⁶³⁶

Dieses in groben Linien skizzierte Konzept EDITH STEINS beinhaltet einen hohen Anspruch an den Erziehenden. Kennzeichen eines/r christlichen Erziehers/in sind „tiefe Ehrfurcht und heilige Scheu“⁶³⁷ vor den Heranwachsenden, denn sie sind ein je einmalig gewolltes und von Gott geschaffenes Wesen, das eine ganz eigene Bestimmung in sich trägt. Der Erzieher muss sich anpassen und in den Dienst des Kindes stellen, um ihm zu helfen, diese göttliche Bestimmung zu entdecken und ihr zu folgen.⁶³⁸

Sehr hilfreich zur Kenntnis der menschlichen Natur sind andere Wissenschaften. EDITH STEIN nennt in diesem Zusammenhang Psychologie, Anthropologie und Soziologie.⁶³⁹ Allerdings kann sich der/die Pädagoge/in nur im lebendigen Kontakt der individuellen Eigenart des Kindes nähern. Die lebendige Beziehung ermöglicht es dem Erziehenden, die spezifischen Tiefen des Kindes zu erfassen, sodass er/sie bei der Entfaltung derselben helfen kann. Viele Kinder sind aber schon verschlossen bzw. verschlossen worden, sodass sie sich nicht mehr trauen, Eigenes zur Entfaltung zu bringen. EDITH STEIN macht dafür auch viele Erziehende selbst verantwortlich.⁶⁴⁰ Gerade für diese Kinder muss sich der Erziehende den „Blick der Liebe“⁶⁴¹ aneignen. Er soll nicht versuchen, das befangene Kind gewaltsam zu öffnen oder es durch Missdeutung, Missverstehen und planmäßiges Beobachten im Sinne des Ausspionierens noch tiefer in sich „zurückzuscheuchen“⁶⁴². Vielmehr muss der Eigentümlichkeit des Kindes Raum

⁶³⁶ Ebd., 14.

⁶³⁷ Ebd., 15.

⁶³⁸ S.: REIFENRATH, BRUNO H.: Erziehung im Lichte des Ewigen, 266-277. Leider beachtet B. REIFENRATH in seiner Kritik die Freiheitskonzeption EDITH STEINS nicht.

⁶³⁹ S.: AMP, 15.

⁶⁴⁰ S.: ebd.

⁶⁴¹ Ebd.

⁶⁴² Ebd.

und Zeit gegeben werden, sodass der Erziehende etwas von der inneren Zielrichtung erspüren kann. Darauf beschränkt sich die Erziehungsarbeit aber nicht. Der Erziehende muss die Anlagen pflegen und stützen, aber auch binden und beschneiden, d.h. Grenzen setzen, gute Verhaltensweisen fördern und die negativen aktiv zurückdrängen. In seiner Arbeit muss der Erziehende einen Weg finden zwischen Überaktivität und Passivität.⁶⁴³

Nur wenn der Erziehende vom Glauben durchdrungen ist, kann er auch den Glauben im Kind oder Jugendlichen wecken. EDITH STEIN kennzeichnet diesen Glauben folgendermaßen: Der eigentliche Erzieher ist Gott. Die tiefste Aufgabe jeder Erziehung ist es, zur Selbsterziehung hinzuführen. Damit dies gelingt, muss der Erzieher wirklich davon überzeugt sein, dass hinter der Erziehung letztlich Gott steht, der jeden Menschen in seine „Hände gezeichnet“⁶⁴⁴ hat und jedem/jeder eine ganz eigene Bestimmung geschenkt hat. Dieser Glaube weckt eine außerordentliche Verbindung von Verantwortung und Vertrauen.

„Verantwortung: sich zu dem zu bilden, was er werden soll. Vertrauen: daß er dieser Aufgabe nicht allein gegenübersteht, sondern erwarten darf, dass die Gnade vollenden wird, was über seine Kraft geht.“⁶⁴⁵

Erzieher und zu Erziehende arbeiten also gemeinsam an der Entfaltung der Person, die sich so ihrer eigentlichen göttlichen Bestimmung annähert und durch Gott selbst vollendet wird. Der Mensch soll also der werden, der er von Gott aus gesehen immer schon ist. Der/Die Pädagoge/in steht ganz im Dienste dieser Entwicklung.

Die Grundlage der Pädagogik kann nach EDITH STEIN nur anthropologisch sein. Allerdings gibt es verschiedene Anthropologien und es ist zu fragen, welche Ausrichtung die Anthropologie haben muss, die dem oben aufgezeigten Konzept dienlich sein soll. Dabei fungiert die Anthropologie, als wissenschaftliche Reflexion, als Korrektiv.⁶⁴⁶

Eine rein naturwissenschaftlich ausgerichtete Anthropologie kann diesen Dienst nicht leisten. Erziehung umfasst immer den ganzen Menschen und deswegen ist es zwar wichtig, dass der Erziehende den menschlichen Körper und die entwicklungspsychologischen Abläufe kennt. Naturwissenschaft kann den Men-

⁶⁴³ S.: Ebd., 16.

⁶⁴⁴ Ebd., 16

⁶⁴⁵ Ebd.

⁶⁴⁶ S.: DONABAUM, ELISABETH: Pädagogik bei Edith Stein, in: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith Stein, 233-241, 235f.

schen aber immer nur als ein typisches Exemplar untersuchen. Im Erziehungsprozess geht es jedoch immer um die je einmalig ausgeprägte Individualität eines Menschen. Kein Mensch ist bloß ein Muster eines Typos.⁶⁴⁷ Die Frage, inwieweit der/die Pädagoge/in in der Erziehung der Volksherkunft oder biologischen Rasse Rechnung tragen muss, kann die Naturwissenschaft nicht beantworten. Dazu bedarf es eines Wertmaßstabes, den die empirisch arbeitende Wissenschaft nicht in sich tragen kann, denn letztere kann nur feststellen, dass es Rassen und Völker gibt, nicht aber, in welchem übergeordneten Sinnzusammenhang diese Ergebnisse stehen bzw. zu stellen sind.⁶⁴⁸

Die gesuchte Anthropologie muss also zutiefst geisteswissenschaftlich geprägt sein, will sie Individualität erfassen. Die Psychologie ist dazu ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Hilfsmittel.⁶⁴⁹ Kunst und Literatur müssen zu einer „Schule des Verstehens“⁶⁵⁰ hinzutreten, denn sie eröffnen Tiefenschichten und lassen das Wirken geistiger Kräfte sichtbar werden. Sie beschreiben menschliches Sein, wie es wirklich ist. Eine derartige „Anthropographie“⁶⁵¹, die zeigt, dass der Mensch als solcher ein Individuum ist, muss dann in die wissenschaftliche Disziplin Anthropologie überführt werden.

Die Anthropologie, die den Menschen als Geistwesen betrachtet, ist Teil einer allgemeinen Geisteswissenschaft, die alle geistigen Schöpfungen des Menschen, beispielsweise den Staat, zum Gegenstand hat. Wäre sie rein empirisch ausgerichtet, könnte sie keinen Maßstab der Bewertung liefern. Um dies zu können, muss sie Teil einer Wertethik und Philosophie, also Teil einer Ontologie sein.

„So wird also die Anthropologie, die wir als Grundlage der Pädagogik fordern, eine philosophische sein müssen, die im lebendigen Zusammenhang mit der gesamten philosophischen Problematik den Aufbau des Menschen und seine Eingliederung in die Seinsgebilde und Seinsgebiete untersucht, denen er angehört.“⁶⁵²

Die Beschreibung des Menschen in diesem Kontext ist jedoch nicht vollständig. Denn es muss der geforderten Anthropologie ja um den ganzen Menschen gehen. Die philosophische Anthropologie muss sich ergänzen lassen durch eine theologische Betrachtungsweise. Aus der Zusammenschau kann ein Gesamtbild der realen

⁶⁴⁷ S.: AMP, 19.

⁶⁴⁸ S.: ebd., 20. Die Fraglichkeit des Rassenbegriffs aus heutiger Sicht ist evident.

⁶⁴⁹ S.: ebd., 22.

⁶⁵⁰ Ebd.

⁶⁵¹ Ebd., 23

⁶⁵² Ebd., 25.

Welt entworfen werden und in ihm nimmt die Anthropologie eine zentrale Stelle ein, denn in der Anthropologie laufen „alle metaphysischen, philosophischen, theologischen Fragen zusammen, und von hier aus führen die Wege nach allen Seiten“⁶⁵³, da der Mensch „ein Mikrokosmos (ist; NW), der alle Reiche der geschaffenen Welt in sich vereinigt“⁶⁵⁴.

Im Folgenden analysiert EDITH STEIN den Mikrokosmos Mensch sehr detailliert. Der Mensch ist ein materielles Ding. D.h., er kann wie ein Ding mit Parametern wie Größe, Farbe oder Gewicht gekennzeichnet werden. Allerdings bedarf es zu so einer alleinigen Betrachtungsweise einer besonderen Abstraktionsleistung, denn der Mensch nimmt den Anderen immer schon als Lebendiges wahr. Zum Reich des Lebendigen gehören neben dem Menschen noch die Pflanze und das Tier. Das vollendete pflanzliche Leben - hier M. CONRAD-MARTIUS folgend⁶⁵⁵ - zeigt sich im

„frei nach oben emporsteigen und in der vollkommensten Gestalt, der 'Spitzenleistung' des pflanzlichen Lebens: in ihrer Blüte, sich zum Licht öffnen. Das vertikale Emporsteigen ist der höchste Triumph der Gestaltungskraft über die Materie. Das Sichöffnen ist die reinste Offenbarung“⁶⁵⁶.

Das Pflanzliche im Menschen sieht EDITH STEIN in der vertikalen Aufrichtung und im sich selbst offenbarenden Angesicht. Aber der Mensch ist nicht nur aufgerichtet, sondern hat ein steuerndes selbstfassendes Zentrum. Allem Lebendigen gemeinsam ist die Entwicklung in einem organischen Prozess, der sich jedoch unterscheidet zwischen Pflanze, Tier und Mensch.⁶⁵⁷

Tier und Mensch gehören zu den Animalia, d.h. den empfindenden Wesen. Das Tier ist in einem gewissen, aber nicht eigentlichen Sinne Seelenwesen. Erst der Mensch ist im eigentlichen Sinne Seelenwesen, denn Menschen stehen von Anfang an in geistigem Verkehr, also im Gedankenaustausch. Das Tierische im Menschen sieht EDITH STEIN in den Phänomenen der Bewegung, der Gefühlszuständlichkeiten und der Affekte, letztlich in der Kraft der Seele.⁶⁵⁸

Die gesamte Untersuchung EDITH STEINS strebt auf das spezifisch menschliche Sein zu. Der Mensch entfaltet sich. Er ist ein Wesen, das im Werden

⁶⁵³ Ebd., 26.

⁶⁵⁴ Ebd.

⁶⁵⁵ Vgl.: CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: *Metaphysische Gespräche*, 1-25.

⁶⁵⁶ AMP, 43.

⁶⁵⁷ S.: Ebd., 43f.

⁶⁵⁸ EDITH STEIN schließt sich hier MAX ETTLINGER an: ETTLINGER, MAX: *Zur Theorie der Ausdrucksbewegung bei Mensch und Tier*, in: ETTLINGER, MAX: *Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihre Entwicklung*, Münster 1925, 63-95.

begriffen ist. Und er ist ein Jemand, der sich zu seinen Gewordenheiten⁶⁵⁹ noch einmal verhalten kann. Der Mensch ist nicht den Verhältnissen, in die hinein er geworfen wurde, ausgeliefert, denn er ist „selbst verantwortlich für das, was aus ihm geworden und nicht geworden ist“⁶⁶⁰. Das heißt gleichzeitig, dass der Mensch sich in Verantwortlichkeit vorfindet. Dies führt EDITH STEIN in ihrer weiteren Beschreibung aus, indem sie deutlich macht, dass der Mensch sich selbst formen kann und soll.⁶⁶¹ Zuerst einmal ist er jemand, der von sich selbst Ich sagt. Dies unterscheidet ihn vom Tier.

„Ich schaue in die Augen eines Menschen und sein Blick antwortet mir. Er lässt mich eindringen in sein Inneres oder wehrt mich ab. Er ist Herr seiner Seele und kann ihre Tore öffnen und schließen. Er kann aus sich selbst heraustreten und in die Dinge eingehen. Wenn zwei Menschen einander anblicken, dann stehen ein Ich und ein anderes Ich einander gegenüber. Es kann eine Begegnung vor den Toren sein oder eine Begegnung im Innern. Wenn es eine Begegnung im Innern ist, dann ist das andere Ich ein Du. Der Blick des Menschen spricht. Ein *selbstherrliches, waches Ich* sieht mich daraus <an>.“⁶⁶²

Der Mensch ist Person, d.h. er ist ein freies und geistiges Wesen und dies unterscheidet ihn von allen anderen Naturwesen. Von hier ausgehend, betrachtet EDITH STEIN den Menschen in seiner Individualität, als Gemeinschafts- und Kulturwesen und als Gottsucher. Der Mensch lebt nicht nur, sondern er weiß noch vor aller Reflexion um sein Leben; wobei geistiges Leben ursprünglich auch Wissen um anderes Leben ist. Dieses ursprüngliche Wissen hat Folgen: „Das Wissen um sich selbst ist Aufgeschlossenheit nach innen, das Wissen um anderes ist Aufgeschlossenheit nach außen“⁶⁶³. Im Gegensatz zum Tier kann der Mensch Reize und Triebe kontrollieren und ist so der Aufforderung der Dinge nicht ausgeliefert. Der Mensch kann, wenn er will, selbst entscheiden, womit er sich beschäftigen will: „Er *kann* es in der Hand haben“⁶⁶⁴. Der Mensch ist ein Ich im Sinne einer freien geistigen Person. Freiheit ist ein Können, das es ermöglicht, ein Ja oder Nein gegenüber dem Ruf der Dinge zu setzen. Dem Können korrespondiert ein Sollen. Da der Mensch Forderungen für sich annehmen

⁶⁵⁹ Der Begriff betont den Gedanken des Werdens bei EDITH STEIN. Insgesamt kann im 20. Jahrhundert eine Aufwertung von *Werden* und dynamischer Denkmuster beobachtet werden. S.: CÜRSGEN, DIRK: Art.: Werden/Vergehen, in: HWP 12, 540-547, 544.

⁶⁶⁰ AMP, 78.

⁶⁶¹ S.: ebd.

⁶⁶² Ebd., 78.

⁶⁶³ Ebd., 79.

⁶⁶⁴ Ebd.

kann und auch in der Lage ist diesen zu folgen, ist es ihm möglich, sich Ziele zu setzen und diese handelnd zu verwirklichen. Deswegen gehören „*Können* und *Sollen*, *Wollen* und *Handeln*“⁶⁶⁵ innerlich zusammen. So kann der Mensch den Ruf Gottes vernehmen und sich zum Ziel setzen, der zu werden, der er von Gott aus gesehen immer schon ist.

Das Ich soll sich selbst formen. Das Selbst kennzeichnet hierbei das Moment der Reflexion. Ich und Selbst formen vor allem die animalische Natur mit dem Ziel eines voll ausgebildeten personal durchgeformten Menschen.⁶⁶⁶ Die Formung wird hier nach thomanischen Prinzipien vorgestellt. So ist etwa der Gedanke der *anima forma corporis* das einheitliche Formprinzip, welches das Lebewesen zum Lebewesen macht und eine einheitliche Gestaltung des Individuums gewährleistet. EDITH STEINS anthropologisches Denken ist allerdings leibzentriert, und so betont sie zudem das Prinzip *individuum de ratione materiae*, das Individuum besteht nach Maßgabe der Materie, d.h. die äußere Leiblichkeit begrenzt oder formt die innere Entwicklung. Inneres und Äußeres, Leib und Seele sind eine Einheit und dies begründet auch, dass die Gestaltung der Seele und des Leibes in eins geschieht.⁶⁶⁷

Selbstgestaltung kann sich nur in Auseinandersetzung mit der Welt vollziehen. Der Mensch erschließt sich die Welt als Wertewelt. Hier greift EDITH STEIN auf ihre Promotion und ihre Auseinandersetzung mit M. SCHELER zurück. Das Wertfühlen sagt zum einen etwas über das Ding und den Anderen aus, das/der als angenehm oder unangenehm, edel oder gemein, schön oder hässlich, gut oder schlecht wahrgenommen wird. Zum anderen enthüllt sich hier auch eine Tiefenschicht der Person. Dass der Mensch sich selbst formen kann, wird gerade im Bereich der Werte deutlich, denn Werte fordern zu näherer Betrachtung und tieferem Eindringen auf. Das Eindringen-wollen deutet auf ein inneres Ergriffen-sein hin. EDITH STEIN bringt hier wieder das Beispiel der Freude, wie bereits in ihrer Dissertation,⁶⁶⁸ der sich das Ich hingeben kann oder nicht. Werte fordern also zur Stellungnahme des Willens und einem entsprechenden Handeln auf. Die spezifisch personale Form des Wollens und Handelns ist die der freien Entscheidung.⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Ebd.

⁶⁶⁶ S.: ebd., 80.

⁶⁶⁷ S.: Ebd., 83-91. Und ebf. THOMAS: Contra gentile, lib. 2 cap 57.

⁶⁶⁸ S.: PE, 116.

⁶⁶⁹ S.: AMP, 82.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Selbstgestaltung zum einen durch die Ichstruktur vollzieht, die durch Intentionalität, d.h. das Gerichtetsein auf etwas, und das Frei-tätig-sein-Können gekennzeichnet ist. Zum anderen ist die freie Aktivität, die durch das Ich selbst geleistet wird, formgebend.⁶⁷⁰ Denn aktuelle Entscheidungen haben Bedeutung für das, was der ganze Mensch wird. Die einzelnen Entscheidungen schaffen Dispositionen. Sich *selbst in die Hand zu nehmen*⁶⁷¹, d.h. sich selbst zu gestalten, ist nur möglich, wenn der Mensch ein Bild von seinem Ziel hat, „das er mit seiner ganzen Selbstgestaltung erreichen will, ein Bild dessen, was er werden will“⁶⁷². Sollen setzt Freiheit voraus. Das Gewissen ist diejenige seelische Funktion, in der das Ich dem Ruf zur Tat innerwird und wo Billigung und Verwerfung der Tat erfolgen. Ein Gesamtbild, wie der Mensch sein soll, kann das Ich zum einen durch das konkrete Vorbild oder aber durch die abstrakte Idee des Menschentums gewinnen. Der Mensch ist ein Gottsucher. Bis zu einem gewissen Grad ist natürliche Gotteserkenntnis möglich. So ist philosophische Anthropologie ergänzungsbedürftig, denn sie kann nur zu der Erkenntnis führen, dass Endliches auf Unendliches bezogen ist. Dies reicht dem menschlichen Sehnen aber nicht aus. EDITH STEIN dient der Spannungsbogen von Endlichem und Ewigem Sein als Übergang in die theologische Letztbegründung für die Bestimmung der menschlichen Person als eines von Gott geschaffenen und ein zu schützendes Wesen. Hier liegt auch die Begründung für eine christliche Pädagogik, die sich, im Zusammenspiel mit der Gemeinschaft, in den Dienst der Entfaltung des Individuums mit dem Ziel der freien Selbstgestaltung stellt.

⁶⁷⁰ S.: ebd., 82f.

⁶⁷¹ S.: ebd., 91.

⁶⁷² Ebd.

6.1.3. Schöpfung und Erlösung - Christliches Menschenbild

Der zweite Teil EDITH STEINS anthropologischer Vorlesungsreihe ist nur Fragment geblieben. Die vorliegende Vorlesung hat Denk- bzw. Werkstattcharakter.⁶⁷³ Es handelt sich um eine frühe Fassung, die nicht druckreif gewesen ist. Sie bricht mitten im Satz ab. Die phänomenologische Methode tritt hier interessanterweise völlig zurück.

Das Anliegen EDITH STEINS ist es, eine „dogmatische Anthropologie“⁶⁷⁴ zu erheben. Sie möchte das Menschenbild, welches implizit in der katholischen Glaubenslehre enthalten ist, aufdecken, um daraus Schlüsse für Theologie und Philosophie zu ziehen. Dazu kommentiert sie kritisch eine eigene Sammlung von dogmatischen Aussagen.

Zu einem besseren Verständnis sei hier nochmals deutlich festgehalten, dass der Glaube für EDITH STEIN notwendiger Maßstab und Ergänzung aller philosophischen und theologischen Denkarbeit ist. Der Glaube engt das Denken nicht ein, sondern wirkt reinigend und klärend.

Wiederum betont EDITH STEIN die Einheit von Leib und Geist-Seele. Außerdem geht es ihr um das individuelle und soziale Sein des Menschen. Der Mensch ist gemäß katholischer Glaubenslehre erlösungsbedürftiges Geschöpf Gottes. Zwischen den Polen Geschöpf und Erlösungsangebot steht die Freiheit des Menschen. Durch die Taufe wird der Mensch in eine Lebensgemeinschaft mit CHRISTUS hineingezogen und so zum erlösten Leben wiedergeboren. EDITH STEIN widmet aus diesem Grund den Sakramenten besondere Aufmerksamkeit, denn erlöste Menschen haben die Aufgabe, christliche Spiritualität im Alltag zu leben.⁶⁷⁵

Das Zusammenspiel von Freiheit und Gnade ist für EDITH STEIN ein wichtiges Thema. Entscheidend für sie ist, dass Wahrheit kein alleiniges Kriterium ist. Die Wahrheit, die „den Menschen frei sein lässt, ist für Stein anziehend und menschenwürdig“⁶⁷⁶. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt sich darin, dass Erkenntnis und freier Wille dem Menschen eigen sind. Nach dem Sündenfall

⁶⁷³ S.: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, XIV.

⁶⁷⁴ WIM, 3.

⁶⁷⁵ S.: Ebd., Kap. V.

⁶⁷⁶ BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, XVIII f. S. dazu auch BECKMANN, BEATE: >>An der Schwelle der Kirche<<. Freiheit und Bindung bei Edith Stein und Simone Weil, in: ESJ 4, 1998, 531-548, 535.

stellt die Gnade die Freiheit zum Guten wieder her.⁶⁷⁷ Gotteskindschaft ist nicht ohne menschliche Freiheit zu denken, die wiederum Gnade erfordert. M.a.W. die Gnade ist die Bedingung der Möglichkeit von freiheitlicher Entscheidung überhaupt. Glaube hat immer, anders wäre es gar nicht möglich, einen Freiheitsanteil; dies gilt auch für die Ewigkeit, denn eine Liebesvereinigung ist nur freiheitlich möglich.⁶⁷⁸ Der freie Wille ist für EDITH STEIN die „unbezweifelbar gewisse Tatsache unseres Selbstbewusstseins“⁶⁷⁹. Allerdings führt der freie Wille nicht geradewegs zum Heil, denn er kann durch die Sünde abgelenkt werden.⁶⁸⁰

Die natürliche Gotteserkenntnis ist ein erster Schritt auf Gott zu. Aber sie vermittelt nicht die überwältigende Gewissheit, die für den Glauben kennzeichnend ist. Der Glaube ist eine Tat freien Gehorsams und kann als Tugend beschrieben werden, da er zu einem Habitus wird.⁶⁸¹ Die Selbstoffenbarung Gottes ist die Voraussetzung für Glauben. Der Glaube kann weiterhin charakterisiert werden als ein Denken mit Zustimmung.⁶⁸² Im Glauben gewinnt der Mensch Kenntnis von Gott, allerdings nicht aufgrund menschlicher Logik, sondern aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes. Gewonnen wird die Grundlage dessen, was Christen erhoffen: der Anfang des ewigen Lebens. Um sich auf die gewonnenen Kenntnisse einzulassen und sie in Lebensgestaltung umzusetzen, ist Vertrauen notwendig, das EDITH STEIN „dunkles Spüren“⁶⁸³ oder „dunkles Erfassen“⁶⁸⁴ nennt. Es geht also letztlich um einen vertrauenden Glauben, der existenzielle Sicherheit schenkt. Hier gehören Lieben und Erkennen aufs Engste zusammen und fallen in der *visio beatifica* in eins.⁶⁸⁵ Daraus werden die Kräfte zur Gestaltung freigesetzt.

⁶⁷⁷ S.: WIM, 18f.

⁶⁷⁸ S.: ebd., 42.

⁶⁷⁹ Ebd., 53.

⁶⁸⁰ S.: ebd., 63.

⁶⁸¹ S.: ebd., 168-171. S. auch: SCHUSTER, JOSEF: *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 2. Aufl. 1997, 198ff. SCHOCKENHOFF, EBERHARD: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987 (TTS; 28), 202-234.

⁶⁸² S.: WIM, 34.

⁶⁸³ KW, 131.

⁶⁸⁴ EES, 421.

⁶⁸⁵ S.: WIM, 42.

6.1.4. Sein, Können, Sollen – Eine Zusammenschau

EDITH STEIN geht vom Menschen aus. Ihm gilt auch ihr pädagogisches Handeln. Ihr Nachdenken über die Grundlagen der Erziehung führt sie weiter auf den Weg zur Beantwortung ihrer Frage *Wie werde ich Mensch?*. Die Suche nach der Antwort vollzieht sich bei EDITH STEIN im interdisziplinären Rahmen, von Kunst, Kultur und Literatur.

EDITH STEIN zeigt den Menschen eingebettet in einem wechselseitigen Spannungsfeld: Der Mensch hat die Möglichkeit sich gut/integer zu verhalten und ist doch auch immer schuldverstrickt, er ist triebgelenkt und kann seine Triebe kultivieren und durch den Geist kontrolliert, er hat Tiefe und kann doch auch ganz an der Oberfläche sein, er ist gefallen und doch auch erlöst, er ist endlich und sein Sein ist nichtig und er ist berufen zur Ewigkeit, er ist sowohl Leib als auch Seele, er steht in der Gnade und kann nicht ohne Freiheit gedacht werden, er ist ein Ich und braucht doch das Wir. In der Beschreibung des Menschen müssen immer beide Pole berücksichtigt werden. Geschieht dies nicht wird das Menschenbild verkürzt und vereinseitigt.

Das christliche Menschenbild ermöglicht es, die Person sowohl als Individuum mit Zielen je nach Eigenart, als auch mit allgemeinen menschlichen Zielen zu beschreiben. Ziel jedes Menschen ist die Selbstgestaltung und eine eigenständige Lebensführung. Jeder Mensch hat die Aufgabe, der/die zu werden, der/die er/sie werden soll. Der Mensch soll also der werden, der er von Gott aus betrachtet immer schon ist.

Rein philosophisch gesehen ist der Mensch ein Mikrokosmos, der alle Stufen der geschaffenen Welt in sich fasst. Inwieweit EDITH STEIN bei der Darstellung des Stufenbaus des Menschen M. SCHELER verarbeitet, lässt sich nicht eruieren. Bei der Beschreibung der Wertewelt und der Wertföhlung ist er einflussreich.⁶⁸⁶

EDITH STEIN lehnt eine rein naturwissenschaftliche Beschreibung ab, denn Empirie kann keine Deutung ihrer Ergebnisse leisten. Um zu einem gültigen Gesamtbild des Menschen zu kommen, ist die Einbeziehung der Offenbarung unbedingt notwendig sowohl formal als auch inhaltlich.

⁶⁸⁶ Zu denken ist hier an SCHELER, MAX: Die Stellung des Menschen im Kosmos, hrsg. von FRINGS, MANFRED S., 13. verb. Aufl. Bonn 1995 (Erstauflage Frankfurt 1928). Siehe dazu auch AMP, 30, Fußnote 46.

Folgende kurze Sätze sollen den bisherigen Ertrag konzentriert zusammenfassen:

- Der Mensch ist geworfen.
- Der Mensch ist sterblich.
- Der Mensch ist ein Werdender.
- Der Mensch weiß noch vor aller Reflexion um sein Leben.
- Der Mensch sagt von sich selbst Ich.
- Der Mensch ist eine Einheit von Leib und Seele.
- Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen.
- Der Mensch ist Person.
- Der Mensch kann Herr über sich sein.
- Der Mensch ist ein Jemand, der sich zu seinen Gewordenheiten verhalten kann.
- Der Mensch ist ein freies und geistiges Wesen.
- Der Mensch kann, wenn er will, sein Leben in der Hand haben. Über dieses Wollen kann er noch einmal entscheiden.
- Der Mensch kann sollen, weil er frei ist.
- Der Mensch steht in Verantwortlichkeit.
- Der Mensch kann und soll sich formen.
- Der Mensch ist nach innen und außen aufgeschlossen.
- Der Mensch ist Geschöpf und als solches gewollt.
- Der Mensch ist ein Gottsucher.

Der Mensch ist also werdend Person, frei Individuum, Kulturwesen und Gottsucher und verwirklicht dies je ganz individuell.

Im Besonderen gilt es die animalische Stufe im Menschen vom Ich personal durchzuformen. Die Selbstgestaltung kann nur in Auseinandersetzung mit der Welt geschehen. Wertfühlen und Wertvergleich sind hier zu nennen, denn Werte fordern zur Stellungnahme und zum Handeln auf. Die spezifisch personale Form des Wollens und Handelns ist die freie Entscheidung.

Das Sein, das für das einzelne Ich ein gewolltes und geliebtes Sein ist, ermöglicht es ihm, sich zu gestalten. Und weil er dies kann, soll er es auch tun.

Damit ist ein weiteres Kernthema innerhalb der Anthropologie EDITH STEINS angesprochen, deren Ausfaltung im Folgenden gerafft vorgestellt wird.

6.1.5. Der Mensch als Wesen der Freiheit

Der Einblick in die Freiheitskonzeption ist unverzichtbar. So wird das Vorherige noch einmal tiefer philosophisch gefasst. Dabei wird nämlich deutlich werden, welch hohe Bedeutung die Freiheit auf dem Weg des Menschwerdens hat.⁶⁸⁷ EDITH STEIN spricht Freiheit als Constituens an, als das, was zum Wesen des Menschen gehört. Freiheit wird in allen Definitionen der Person wieder aufgegriffen:

- In *Einführung in die Philosophie* 1921:
„Freiheit ist ein der Person als einem wollenden Subjekt notwendig Zukommendes, in ihren Tätigkeiten immanent Liegendes“⁶⁸⁸.
- In der Vorlesung *Der Aufbau der menschlichen Person* 1932:
„Die Welt des personalen Geistes ist keine ‚Natur‘, in der ‚Notwendigkeit des Zwanges‘ herrscht ... Zum personal-geistigen Wirken gehört es, daß es bewußt, zielgerichtet und frei ist. Die geistige Person ist frei tätig“⁶⁸⁹. Und „Person sein heißt, ein freies und geistiges Wesen zu sein“⁶⁹⁰.
- In *Endliches und Ewiges Sein* 1936:
„Zum Wesen des Menschen gehört es, daß er Leib und Seele hat, vernunftbegabt und frei ist“⁶⁹¹.

Alle Bereiche der Person sind durch Freiheit charakterisiert, kurzum „zur Person gehört Freiheit“⁶⁹². Grundsätzlich kann die Person freie Akte setzen, d.h., sie muss ihr „Leben verstehen und es frei aus sich gestalten können“⁶⁹³, so ist der Mensch „Herr seiner Taten“⁶⁹⁴ und kann über sein Leben bestimmen. Als freie Person kann er/sie sich selbst und die Umwelt gestalten.

„Die freien Akte sind der erste Herrschaftsbereich der Person. Weil sie aber durch ihr Tun gestaltenden Einfluß auf Leib und Seele hat, gehört die ganze ihr eigene

⁶⁸⁷ Die gesamte Darstellung richtet sich nach dem grundlegendem Werk von WULF, CLAUDIA M.: Freiheit und Grenze.

⁶⁸⁸ EPh, 183.

⁶⁸⁹ AMP, 119

⁶⁹⁰ Ebd., 78.

⁶⁹¹ EES, 71.

⁶⁹² IG, 175.

⁶⁹³ EES, 309.

⁶⁹⁴ Ebd., 320.

‘Menschennatur’ zu ihrem Herrschaftsbereich; und weil durch ihr seelisch-leibliches Wirken auch in die umgebende Welt eingreifen kann, hat sie auch dort einen Machtbereich, den sie als ‘mein’ bezeichnen kann.⁶⁹⁵

Die Freiheit ist vor aller Erfahrung dem Denken gegeben. Gemäß EDITH STEINS apriorischer Konzeption kann sich die Person zu allen Bindungen frei verhalten. Die Freiheit bezieht sich auf Leib und Sinnlichkeit, denn diese können wie ein Gegenstand wahrgenommen werden und zwar so, dass das Ich sich in gewisser Weise löst. Es „richtet sich in persönlicher Freiheit über seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit auf“⁶⁹⁶. Auch im Bereich des Psychischen herrscht keine reine Kausalität, denn dort liegt eine „doppelte Grundgesetzlichkeit“⁶⁹⁷ vor, nämlich das „Ineingreifen von Kausalität und Motivation“⁶⁹⁸. Während Kausalität eine notwendige Folge nach sich zieht, fällt Motivation in den Bereich menschlicher Freiheit.⁶⁹⁹ Das eigentliche Gebiet der Freiheit ist der Geist, denn „hier vermag das Ich wirklich aus sich heraus etwas erzeugen“⁷⁰⁰, wobei der Geist „Verstand und Wille zugleich (ist; NW), Erkennen und Wollen stehen in Wechselbedingtheit“⁷⁰¹, denn zum Erkennen gehört Freiheit und deswegen „ist der Geist als erkennender notwendig auch wollender“⁷⁰². Zu jeder Erkenntnis gehört der Wille, denn der Erkennende entscheidet, ob er die Erkenntnis wahrnehmen und annehmen möchte.⁷⁰³ Freiheit ist ebenso die Bedingung der Möglichkeit von Individualität, weil Individualität an das freie Ich rückgebunden ist. Einzigartigkeit ist dem Ich gegeben, einerseits, „um sich seiner als eines von allem gesonderten Lebens bewußt zu werden“⁷⁰⁴, und andererseits „um es frei zu gestalten“⁷⁰⁵. Zudem gilt, dass Freiheit und Geistigkeit Sprachlichkeit konstituieren. Sprache zeichnet sich aus durch die „freie Verwendung des sprachlichen Ausdrucks“⁷⁰⁶, um sich zu verständigen. Mithilfe der Sprache geschieht in gewisser Weise eine Distanzierung von sich selbst, die ein Eingreifen in sich selbst ermöglicht, sodass sich ein personal-geistiges Ich entwickeln kann.⁷⁰⁷

⁶⁹⁵ Ebd.

⁶⁹⁶ Ebd., 316.

⁶⁹⁷ PK, I.

⁶⁹⁸ Ebd., 71.

⁶⁹⁹ S.: ebd., 41.

⁷⁰⁰ EES, 317.

⁷⁰¹ AMP, 81.

⁷⁰² EES, 341.

⁷⁰³ S.: ebd.

⁷⁰⁴ Ebd., 420.

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ AMP, 51.

⁷⁰⁷ S.: ebd., 75.

Freiheit besagt auch, dass eine Person etwas tun kann, nicht tun muss. Die Person kann so über ihren Willen noch einmal entscheiden. Können zielt hier nicht auf körperliche Leistung, sondern meint die grundsätzliche Möglichkeitsbedingung von Betätigung, zur „personalen Geistigkeit ... gehört das ‚Können‘ als Freiheit überhaupt“⁷⁰⁸. Aus dem Können der Person erwächst ein Sollen und daraus dann Verantwortung. Die Freiheit zum Können und Sollen und die Fähigkeit, Verantwortung für sein Tun oder Nichttun zu übernehmen, zeigt ein weiteres Wesensmerkmal des Menschen, seine Erziehbarkeit. Die Freiheit macht die Erziehung nicht nur möglich, sondern auch notwendig.⁷⁰⁹

EDITH STEIN verortet das Ich in der Tiefe der Seele, dort ist sein eigentlicher *Platz*. Zugleich ist dies der *Ort* der Freiheit: „Der tiefste Punkt ist zugleich der Ort ihrer Freiheit: der Ort, an dem sie ihr ganzes Sein zusammenfassen und darüber entscheiden kann“⁷¹⁰. Die Person ist aufgerufen „bei sich selbst einzukehren“ und das Leben von ihrem Innersten her in Angriff zu nehmen⁷¹¹, und wenn sie dort lebt, verfügt sie „über die gesammelte Kraft der Seele und kann sie frei einsetzen“⁷¹². Hier wird eine Dynamik der Freiheit initiiert, die gestaltend einwirkt auf das Selbst und seine Umwelt. Denn in der Tiefe leuchtet, wenn auch dunkel, das „Wissen um den Sinn ihres Seins“⁷¹³ auf, und so wird eine Kraft wirksam „von sich aus auf das Ziel hinzuarbeiten, sowie die Verpflichtung dazu“⁷¹⁴. In der Tiefe leuchtet das Ziel der Selbstgestaltung auf, und die Person kann noch einmal darüber entscheiden, ob sie dieses Bild als Ziel annehmen will oder eben nicht. Der Mensch hat damit auch die Freiheit, sich selber zu verfehlen. Doch kann er/sie aber gerade im Geben seiner/ihrer Freiheit für andere ganz er/sie selber werden.⁷¹⁵ Der wesenhaften Freiheit des Menschen ist allerdings eine wesenhafte Grenze eingeschrieben. Die oben geschilderten Möglichkeiten zur freien Gestaltung von Leib, Seele, Geist, Wahrnehmung, Individualität, Sprache, Handeln, Sollen, Verantwortung und Erziehung, die ja den Selbstgewinn ermöglichen, sind begrenzt. Denn der Leib ist begrenzt und grenzt ab, die Seele ist Zufälligkeiten

⁷⁰⁸ Ebd., 79.

⁷⁰⁹ S.: ebd., 4.

⁷¹⁰ KW, 133.

⁷¹¹ EES, 371.

⁷¹² Ebd., 370.

⁷¹³ Ebd., 371.

⁷¹⁴ Ebd.

⁷¹⁵ S.: Müller, ANDREAS U.: Bausteine zu einer Philosophischen Anthropologie, 194.

ausgesetzt, die Wahrnehmungsfähigkeit ist eingeschränkt usw.⁷¹⁶ Dennoch heben diese Grenzen die Freiheit nicht auf, vielmehr vollzieht sich das Personsein in dieser „eigentümlichen Spannung zwischen ontischem Eingebundensein und bleibender apriorischer Freiheit“⁷¹⁷. Das Erkennen einer Grenze ist der erste Schritt zur Erlangung von Freiheit. Dem schließt sich die Akzeptanz der Grenze an, dies wiederum ermöglicht erst das Überschreiten der Grenze auf neue Möglichkeiten hin.⁷¹⁸ Kurzum: Der Mensch „kann - d.h. er ist frei“⁷¹⁹.

Damit drängen weitere Fragen heran: Was aber geschieht in der Tiefe der Person? Woher kommt das Bild der Selbstgestaltung und warum kann der Mensch es wahrnehmen? Was ist die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit?

6.2. Ichwerdung in der Gottbeziehung

Im Folgenden rückt nun EDITH STEINS Studie *Endliches und Ewiges Sein* gänzlich in den Mittelpunkt. Das Werk ist in gewisser Weise der reifste Ausdruck ihres philosophisch-theologischen Denkens. Nach einer knappen Beschreibung der Entstehungsgeschichte von *EES* wird kurz der Grundaufbau erläutert, um sich daran anschließend ihrer Antwort auf die Frage *Wie werde ich Mensch?* anzunähern. Dies geschieht in zwei großen Schritten. Zuerst wird die Reflexion über Zeit und Zufall nachgezeichnet, denn menschliches Sein ist immer zeitliches Werden. Dem schließt sich eine Zusammenfassung an. Anschließend wird die trinitarische Verankerung der existenziellen Anthropologie EDITH STEINS herausgearbeitet. Das letzte Unterkapitel dient wiederum der Zusammenfassung.

⁷¹⁶ S.: WULF, Claudia M.: Freiheit und Grenze, 324, 326, 328.

⁷¹⁷ Ebd., 335.

⁷¹⁸ S.: ebd., 336.

⁷¹⁹ AMP, 81.

6.2.1. Hinführung zu *Endliches und Ewiges Sein*

Um den nachfolgenden Gedanken besser folgen zu können, wird zuerst ein kurzer Überblick über Entstehung und Gliederung von *Endliches und Ewiges Sein* vorangestellt.

6.2.1.1. Das Abschiedsgeschenk - Die Entstehung von *Endliches und Ewiges Sein* und das Scheitern der Drucklegung

Ende Juni 1933 hat EDITH STEIN alle Entscheidungen hinsichtlich ihrer Zukunft gefällt. Sie siedelt nach Köln-Lindenthal um und wird als Gast der Karmelitinnen aufgenommen. Es gelingt ihr nicht, ihrer Mutter und der Familie diesen Schritt nachvollziehbar zu machen.⁷²⁰ Trotz der familiären Spannungen findet sie im Karmel den Ort, den sie gesucht hat und der ihr Heimat ist.⁷²¹ Für die philosophische Arbeit EDITH STEINS als Katholikin und Ordensfrau ist mit R. INGARDEN festzuhalten:

„Sie war Philosoph, Wissenschaftler, und ist es auch im Kloster geblieben. ... Sie hat dazu eine spezielle Erlaubnis erhalten, mit dem Auftrag, ein bestimmtes Thema zu bearbeiten, nämlich Aristoteles und Thomas von Aquin. Aber auch da ist sie Phänomenologe geblieben.“⁷²²

Nach Beendigung des Noviziatsjahres im April 1935 wird sie von der Ordensleitung gebeten, den Entwurf *Akt und Potenz* druckfertig zu machen.⁷²³ Man hatte ihr schon nahegelegt, im Noviziat mit der Arbeit zu beginnen, aber allem Anschein nach fand sie nicht die nötige Zeit für diese anspruchsvolle Arbeit.⁷²⁴ In einem Brief an PETRA BRÜNING vom 23. Juni 1935 berichtet EDITH STEIN, dass sie die philosophische Arbeit wieder aufgenommen hat, und äußert

⁷²⁰ S.: BATZDORFF-BIBERSTEIN, SUSANNE: Erinnerungen an meine Tante Edith Stein, in: HERBSTRIETH, WALTRAUT (Hg.): Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz ²1998, 73-81. SBB II, Nr.: 290 (17.10.1933), 20f. SBB II, Nr.: 291 (17.10.1933), 22. BATZDORFF-BIBERSTEIN, SUSANNE: Edith Stein - meine Tante. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen, Würzburg 2000.

⁷²¹ „Ein Opferleben habe ich geführt, solange ich draußen war. Jetzt sind mir fast alle Lasten abgenommen und ich habe in Fülle, was mir sonst fehlt ... Und ich erwarte ja, daß ich auch einmal mehr von meiner Kreuz-Berufung spüren werde als jetzt, wo ich noch einmal vom Herrn als ein kleines Kind behandelt werde.“: SBB II, Nr.: 365 (31.01.1935), 103.

⁷²² INGARDEN, ROMAN: Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, 457.

⁷²³ S.: SBB II, Nr.: 391 (21.05.1935), 131. Zur Vertiefung s.: NEYER, MARIA A.: Edith Steins Werk >>Endliches und ewiges Sein<<. Eine Dokumentation, in: ESJ 1, 1995, 311-343.

⁷²⁴ S.: SBB II, Nr.: 353 (15.12.1934), 90f.

sich über die Schwierigkeiten bei der Einarbeitung und beim Studium der notwendigen Literatur.⁷²⁵ Im Juli 1935 ist die Entscheidung gefallen, eine gänzlich neue Konzeption zu erarbeiten, für die sie ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN und Arbeiten von H. CONRAD-MARTIUS zu Substanz und Seele heranziehen will.⁷²⁶ Im August 1936 arbeitet EDITH STEIN an einem Anhang, M. HEIDEGGER betreffend.⁷²⁷ Da sie sich unsicher über ihre Darstellung der scholastischen Sachverhalte ist, bittet sie Prof. ALOIS DEMPFF⁷²⁸ um ein Urteil und erhält eine positive Antwort.⁷²⁹ Im Januar 1937 ist der I. Band abgeschlossen und muss nur noch getippt werden.⁷³⁰ Anschließend beginnt ein langer Kampf um die Drucklegung, mit mehrmaligen Verlagswechseln (Pustet, Hegner, Borgmeyer). Schließlich druckt Borgmeyer zwar erste Fahnen, aber das gesamte Werk *Endliches und Ewiges Sein* wird nicht gedruckt. Es soll ihr „Abschiedsgeschenk an Deutschland“⁷³¹ werden.

6.2.1.2. Gliederung und Hauptlinien von *Endliches und Ewiges Sein*

Das Werk gliedert sich in acht umfangreiche Kapitel und einem Anhang, in dem sich EDITH STEIN ausführlich mit M. HEIDEGGER auseinandersetzt.⁷³²

Vom Denkansatz THOMAS VON AQUINS und ARISTOTELES ausgehend, wird ihr zunehmend der augustinische/platonische Ansatz nützlicher. Im ersten Kapitel der Einleitung (Kap. 1) leistet sie eine erste Einführung in die Akt- und Potenzlehre des THOMAS VON AQUIN. Sie fragt nach dem Sein im Wandel der Zeiten und wendet sich nach Überlegungen zum sprachlichen Ausdruck dem weitreichenden Problem der Möglichkeit einer Christlichen Philosophie zu.

⁷²⁵ S.: SBB II, Nr.: 399 (23.06.1935), 142.

⁷²⁶ S.: SBB II, Nr.: 401 (09.07.1935), 144f.

⁷²⁷ S.: SBB II, Nr.: 473 (20.08.1936), 221f.

⁷²⁸ ALOIS DEMPFF (1891-1982) war Kulturphilosoph und Professor der Philosophie in Bonn und Wien.

⁷²⁹ S.: SBB II, Nr.: 456 (25.05.1936), 203. SBB II, Nr.: 473 (20.08.1936), 221f.

⁷³⁰ S.: SBB II Nr. 491 (13.01.1937), 239f.

⁷³¹ SBB II, Nr.: 580 (09.12.1938), 338. S. auch: SBB II, Nrr.: 529, 535, 580, 601 (09.11.1937, 12.12.1937, 17.02.1939). SBB II; Nrr.: 569, 645 (20.10.1938, 29.10.1939). Briefe von OTTO BORGMAYER: SBB II, Nr.: 618, 629 (03.05.1939, 22.06.1939). Auch die Bemühungen zur Drucklegung in der Schweiz und in den Niederlanden schlugen letztlich fehl, s. dazu: Brief von Dekker & Van de Vegt N.V. Boekhandel an JOHANNES HEINRICH NIEKEL, in: SBB II, Nr.: 630 (ohne Datum, wohl zwischen dem 22.06.1939 und 25.06. 1939). Brief von J. NIEKEL an EDITH STEIN: SBB II, Nr.: 631 (25.06.1939).

⁷³² Der ursprüngliche Anhang zu EES „Martin Heideggers Existentialphilosophie“ wurde von den Herausgebern der ESW getrennt veröffentlicht unter: STEIN, EDITH: Martin Heideggers Existentialphilosophie, in: Stein, EDITH: Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, Louvain u.a. 1962 (ESW; VI), 69-135. Die ESGA 11/12 führt EES und Anhang wieder in einem Band zusammen.

Im zweiten Kapitel führt EDITH STEIN die Gedanken zu Akt und Potenz weiter aus, dabei bespricht sie *De ente et essentia*. Sie betont die Bedeutungsvielfalt der Termini Akt und Potenz. In diesem Zusammenhang macht sie den Ausgangspunkt ihrer gesamten weiteren Überlegungen deutlich, nämlich die Erfahrung des eigenen Seins. Von dieser Erfahrung aus ist eine Spur gelegt, das ewige und unendliche Sein Gottes zu erfassen.⁷³³

Anschließend denkt sie über aktuelles und potenzielles Sein und über Zeitlichkeit nach. Sie fragt weiter nach dem Aufbau und den Seinsbedingungen der Erlebniseinheit, behandelt das reine Ich und nimmt eine erste Gegenüberstellung des Seins, des Ichs und des Ewigen Seins vor. Dem folgen eine grundsätzliche Auseinandersetzung und die Klärung des Unterschiedes und des Zusammenhanges von wesenhaftem und wirklichem Sein.

Im anschließenden vierten Kapitel werden die Begriffe Wesen (*essentia*), οὐσία, Substanz, Form und Stoff einer eingehenden Untersuchung unterzogen, wobei der Schwerpunkt auf der Erörterung des Formbegriffes liegt.

Das fünfte Kapitel wendet sich dann dem Seienden als solchem zu und damit den sogenannten Transzendentalien und der Schönheit. EDITH STEIN lehnt die thomasische Seinslehre an eine Personenlehre an, wobei deutlich wird, dass eine Personenlehre sich wesentlich am Begriff der Beziehung orientieren muss. So geht sie über THOMAS Seinsdenken und E. HUSSERLS Ich-Denken hinaus und gelangt zu einem Denken aus der Relation, zu einem Denken von Hingabe und Hinnahme und „aus dem Begreifen wird ein Begriffenwerden, ein Sich-Ändern, ein Aufgetansein. Der Sinn von Sein wird Personsein“⁷³⁴.

Diese Überlegungen zum Sinn des Seins finden sich im 6. Kapitel, dabei setzt sie sich auch mit dem Gedanken der „*analogia entis*“ auseinander. Sie klärt zunächst die Beziehung von endlichem und ewigem Sein und differenziert zwischen Wesenheit und zeitlichem Sein. Dazu wird es notwendig, Wesenheiten beziehungsweise Ideen zu fordern, ohne sie sich als wirklich vorzustellen. So lässt sich zeigen, dass das endliche Sein nach Vollendung strebt.⁷³⁵ Die Möglichkeit der Verbindung eines Dinges, der Raum-Zeit-Konstellation mit seinem vollen,

⁷³³ Den Ausgangspunkt *Ich* hat sie schon in *PE* gewählt und einer phänomenologischen Klärung zugeführt. Aber „*ich*“, das erlebende Subjekt, das die Welt und die eigene Person als Phänomen betrachtet, „*ich*“ bin im Erleben und in ihm und ebenso unbezweifelbar und unstreichbar wie es selbst.“: *PE*, 3.

⁷³⁴ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: *Endliches und Ewiges Sein. Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit nach Edith Stein*, in: *IKaZ* 27, 1998, 548-562, 549.

⁷³⁵ S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: *Endliches und Ewiges Sein*, 549.

eigentlichen Wesen ist gegeben. Dies lässt sich nur aufgrund eines tragenden Seins denken. Aufsteigend oder übersteigend kann sich dem ewigen Sein angenähert werden. Die Wende zu AUGUSTINUS vollzieht EDITH STEIN, indem sie nicht mehr nach Urteilen über Gott sucht, sondern nach Selbstaussagen Gottes.⁷³⁶ Dementsprechend beschäftigt EDITH STEIN sich im Anschluss an AUGUSTINUS mit Ex 3,14.⁷³⁷ Hier offenbart sich das Sein persönlich. Die Seinslehre mündet in eine Lehre von der Person.⁷³⁸

Nach diesen Erläuterungen wendet sie sich im siebten Kapitel dem Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung zu. Dabei führt sie die Begriffe Person und Geist einer Klärung zu und stellt Überlegungen zum Gottesbild in vernunftbegabten Geschöpfen und in allen anderen Geschöpfen an. Sie vergleicht das menschliche Personsein mit der vollendeten Personalität Gottes, denn allein im Menschen ist seelisch-geistiges Sein unlösbar verbunden. Als Person ergründet der Mensch seine eigene innere Welt. In Unterschied zum göttlichen Sein erkundet der Mensch seine innere Welt prozesshaft, während dies bei Gott nicht der Fall ist. Gott geht aus sich heraus, ohne sich zu verlieren. Es lässt sich ein Spannungsgefüge im Menschen ausmachen, denn der „Mensch ist weder Tier noch Engel, weil er beides in einem ist“⁷³⁹.

In der weiteren Entwicklung des Gedankenganges kommt EDITH STEIN zu einer an der Trinität ausgerichteten Anthropologie. Im achten und letzten Kapitel wendet sie sich dem Sinn und der Begründung des Einzelseins zu. Die Seele spiegelt auf einmalige Weise Gottes Bild wieder. Gott tritt in die Seele des Menschen nicht als ein Fremder, sondern vielmehr als ein dort schon immer Anwesender.⁷⁴⁰ Für den Sinn des menschlichen Daseins stellt EDITH STEIN fest: „Es ist ja der Sinn des menschlichen Seins, daß in ihm Himmel und Erde, Gott und Schöpfung sich vermählen sollen“⁷⁴¹.

⁷³⁶ S.: EES, Kapitel VI. Und s.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: *Unerbittliches Licht*, 130f.

⁷³⁷ S.: EES, 293-296.

⁷³⁸ S.: ebd., 300.

⁷³⁹ Ebd., 316.

⁷⁴⁰ S.: ebd., 423.

⁷⁴¹ Ebd., 434.

6.2.2. Das Geheimnis hinter den Phänomenen

Endliches und Ewiges Sein wird üblicherweise in ontologischer Perspektive gelesen und interpretiert.⁷⁴² EDITH STEIN selbst formuliert als Ziel eine konstruktive Mitarbeit an einer *philosophia perennis*, d.h., es geht ihr um die Annäherung an die Wahrheit über alle Geschichte hinweg.⁷⁴³ Dieser ontologische ungeschichtliche Zugang liegt ihr durchaus nahe, denn dergestaltiges Denken korrespondiert mit dem phänomenologischen Gedanken der epoché. EDITH STEIN verzichtet in ihren Werken fast durchgängig auf geschichtliche Darstellungen und weiß durchaus, dass dies eine Schwäche sein kann.⁷⁴⁴ Der ontologische Zugang zum Werk EDITH STEINS ist daher unbestreitbar sachgerecht. Aber das gesamte Werk EDITH STEINS und eigentlich auch ihr gesamtes Leben durchzieht noch eine andere Fährte. Ihr anthropologisches Interesse, d.h. ihre Frage *Wie werde ich Mensch?*, durchbricht immer wieder die scheinbaren Grenzen bestimmter Zugangsweisen. So entwickelt sie eine eigene Konzeption phänomenologischen Denkens, in welcher sie eine Position jenseits von Idealismus und Realismus einnimmt. Dem personalen Ich als erkennendem Subjekt kommt dabei eine hohe erkenntnistheoretische Bedeutung zu: Das Ich ist wesentlich an das konkrete Sein gebunden und ist deshalb kein archimedischer Punkt mehr. Von besonderer Bedeutung in diesem Kontext sind dabei ihre Arbeiten zur Einfühlung und zur Gemeinschaft - wie aufgezeigt. So bringt die Einfühlung den Anderen in seiner bleibenden Andersheit zur Gegebenheit, und um dem Phänomen Einfühlung gerecht zu werden, muss der Andere, und damit die Außenwelt, als gegeben angesehen werden. Das Ich bleibt immer das unhinterfragbare und nicht aufzulösende „Trägermedium“ von einführender Beziehung zum Anderen und auch für die Konstitution der Gemeinschaft. Auf real existenzieller Ebene sind der Andere und die Gemeinschaft notwendig zur vollen Konstitution des Ichs. EDITH STEIN verbindet also in der Person nicht nur Erkenntnistheorie und Ontologie, überdies öffnet sie phänomenologisches Denken für die existenzielle Dimension, ohne dabei phänomenologische Klarheit und Erkenntnissicherheit einzubüßen.

⁷⁴² Als exemplarische Beispiele seien hier genannt: BECKMANN, BEATE: *Phänomenologie des Religiösen Erlebnisses*, 187. HERBSTTRITH, WALTRAUD: Art.: Stein, Edith, in: TRE 32, 127-130, 129.

⁷⁴³ S.: EES, 5f, 24f.

⁷⁴⁴ Die Krise bei der Erarbeitung der Promotion gerade im historischen Teil legt dies nahe. S. auch: BRI, Nr.: 82 (01.08. 1923[22]), 149.

EDITH STEINS Gottbegegnung und ihre Entscheidung, diese Begegnung zu ihrer Grundbeziehung werden zu lassen, prägt als Mitte ihres Lebens alle weiteren denkerischen Bemühungen. Sie erfährt, dass der je einzelne Mensch in die Entscheidung gerufen ist. Und der, der weiter fragt, weil er ahnt, dass hinter der Grenze eine Antwort auf sein tiefstes Sehnen liegt, „springt“ in den Glauben. Damit bahnt sich eine existenzielle Entscheidung an, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens neu erschließt. In ihren pädagogischen Arbeiten betont EDITH STEIN bezeichnenderweise, dass es gerade das christliche Menschenbild ist, welches Individuum und Gemeinschaft, Endlichkeit und Ewigkeit zusammenbringt, ohne sie ineinander aufgehen zu lassen, sodass die Weltlichkeit des Menschen entwertet werden würde.

EDITH STEINS Methodenwahl ist dabei nicht ausschlaggebend, denn sie handhabt diese variabel. So kann sie ihren Ausgang in husserlscher Weise vom Denken her nehmen oder in real-phänomenologischer Weise vom Phänomen der äußeren Erscheinung oder aber völlig „unphänomenologisch/unphilosophisch“ von der Glaubenslehre her wählen. Die Sache - das Phänomen - ist entscheidend, bzw. der Versuch zu denken, was EDITH STEIN erfahren hat und woraus sie lebt.

Der Denkentwurf von *Endliches und Ewiges Sein* steht ganz im Dienst ihres personalen Denkens. Dieses kann, soll das Denken auf der Höhe der zeitgenössischen Vernunft geschehen, nur in Auseinandersetzung mit M. HEIDEGGER überzeugend konturiert werden. Zudem geht es ihr grundsätzlich um das Projekt eines Dialogs von moderner Philosophie und christlichem Denken. EDITH STEIN selbst entwickelt deshalb den eigenen Entwurf konsequent dialogisch, d.h. in Anknüpfung und Abgrenzung zu M. HEIDEGGER, ARISTOTELES, THOMAS und AUGUSTINUS.

In diesem Gespräch muss EDITH STEIN nun folgende Fragen klären: Wie kann Sein und Einzelsein gedacht werden? In welchem Zusammenhang stehen Nichts und Erfüllung innerhalb der menschlichen Existenz? Gibt es Zeit und Zeitlosigkeit? Wie kann Ewigkeit und Werden, Kontingenz und Durchtragendes zueinander gedacht werden? Kann der endliche Mensch überhaupt Ewigkeit denken?

6.2.2.1. Dissolve - Das Bild hinter dem Bild

6.2.2.1.1. Das Ich, das Nichts und die Sehnsucht

EDITH STEIN beginnt ihre Untersuchung des Seins mit einer sehr gerafften Bestimmung der Begriffe Akt und Potenz im Anschluss an THOMAS Frühschrift *De ente et essentia*.⁷⁴⁵ Sie beschreibt knapp die Stufenfolge von stofflichen oder zusammengesetzten Dingen über Engel zum ersten Sein. Des Weiteren zeigt sie auf, dass die Begriffe Potenz und Akt mit anderen aristotelischen Grundbegriffen, wie Form, Stoff und Substanz, eng in der thomanischen Seinslehre zusammengeschlossen sind. Wichtig ist ihr der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, wobei der

„Übergang von der Potenz zum Akt oder - wie wir jetzt sagen können - vom *möglichen* zum *wirklichen Sein* ... ein Übergang von einer Seinsweise zur anderen (ist; NW), und zwar von einer niederen zu einer höheren. Aber auch innerhalb des möglichen und wirklichen Seins gibt es noch Abstufungen. So wird erst die Rede von einem *reinen* Akt verständlich, und es wird klar, daß der reine Akt das *höchste* Sein bezeichnen muß“⁷⁴⁶.

EDITH STEIN betont nach diesem Einstieg in die Frage nach dem Sein, dass für einen Menschen nach der Aufklärung die Rede von Engeln und Seraphinen oder gar von Gott als höchstem Sein mehr als befremdlich ist.⁷⁴⁷ Der Angang in einer Analyse des Seins kann daher nur etwas „unentrinnbar Nahe(s; NW)“⁷⁴⁸ sein, d.h., nur das Ich kann der ausgezeichnete Zugang zum Sein sein, der Ausgangspunkt der Reflexion muss der Reflexionsträger selber sein. Sie weiß sich mit diesem Vorgehen einig mit AUGUSTINUS, R. DESCARTES und E. HUSSERL. Ihre Konzeption einer *philosophia perennis* geht nicht von inhaltlichen Festlegungen aus, sondern umschreibt ein gemeinsames Suchen nach Wahrheit über die Zeiten hinweg.

„Ich kann es dahingestellt sein lassen, ob das *Ding*, das ich mit meinen Sinnen wahrnehme, wirklich existiert oder nicht - aber die *Wahrnehmung* als solche lässt sich nicht durchstreichen; ich kann bezweifeln, ob die Schlußfolgerung, die ich ziehe, richtig ist, - aber das schlußfolgernde Denken ist eine unbezweifelbare Tatsache; und so all mein Wünschen und Wollen, mein Träumen und Hoffen, mein Freuen und Trauern - kurz alles, *worin ich lebe und bin*, was sich als das Sein des sein<er>

⁷⁴⁵ S.: THOMAS DE AQUINO: Über Seiendes und Wesenheit, mit Einl., Übers. und Kommentar hrsg. von SEIDL, HORST, Hamburg 1988, IX f.

⁷⁴⁶ EES, 39f.

⁷⁴⁷ S.: ebd., 40.

⁷⁴⁸ Ebd.

selbst bewußten Ich selbst gibt. Denn überall - in dem 'Leben' Augustinus⁷⁴⁹, in dem 'ich denke' Descartes, im 'Bewußtsein' oder 'Erleben' Husserls - , überall steckt ja ein *ich bin*. ... es liegt unmittelbar darin: denkend, fühlend, wollend oder wie immer geistig mich regend, *bin* ich und bin dieses Seins inne.⁷⁵⁰

Dabei ist das Wissen um das Leben meines je eigenen Ichs weder als die zeitlich erste Erkenntnis, noch als Grundsatz, aus dem sich alles weitere ableiten lässt, zu verstehen. Vielmehr ist dieses Wissen zu verstehen im Sinne eines

„mir Nächsten, von mir Unabtrennbaren und damit eines Ausgangspunktes, hinter den nicht weiter zurückgegangen werden kann. Diese Seinsgewißheit ist eine 'unreflektierte' Gewißheit“⁷⁵¹.

Von diesem um sich selbst wissenden Ich her erschließt sich die nicht-ichliche Welt. Das Ich ist dem Anderen und auch der Gemeinschaft denknotwendig voraus. EDITH STEIN hatte schon in ihrer Dissertation und in ihren Arbeiten zur Gemeinschaft darauf aufmerksam gemacht, dass das Ich der notwendige Träger der Erkenntnis und der Gemeinschaft ist. Auch in *Endliches und Ewiges Sein* bleibt das Ich das unhinterfragbare und nicht aufzulösende „Trägermedium“.

Wird dieses unreflektierte Wissen auf sich zurückgebogen, zeigt sich, dass das Ich zwischen Sein und Nichtsein strömt. Es ist wirklich zwischen Vergehen und Kommen und damit zeitlich. Es erlebt sich als haltlose, nicht notwendige und vom Nichts bedrohte Vorhandenheit. Dieses Zwischen ist Kennzeichen kontingenten Ichlebens.⁷⁵² Damit ist EDITH STEIN analog zu M. HEIDEGGER auf das Phänomen der Zeit gestoßen. Die Zeit bestimmt das Dasein durchgängig. Das kontingente Sein Bedarf der Zeit als eines Mediums gegen das Nichts, bzw. aus dem Nichts heraus.⁷⁵³ Dabei haftet dem aktuellen Sein des Ichs ein eigentümlicher Mangel an, denn es ist nicht mehr voll das, was es war und es ist noch nicht voll das, was es sein wird. Das kontingente Ich existiert in Prozessen.⁷⁵⁴ Genau an dieser Stelle ist der denkerische Schluss auf ein reines Sein möglich. Mehr noch: Das

⁷⁴⁹ EDITH STEIN bezieht sich auf De trinitate XV 12: „...denn hier sieht man ja nicht mit den Augen des Fleisches. Das innerste Wissen ist es, durch das wir wissen, daß wir leben. Da kann nicht einmal einer dieser Akademiker sagen: >Vielleicht schläfst du und weißt es nicht und siehst nur in Träumen< ... Wer gewiß ist im Wissen über das Wissen um sein Leben, sagt darin nicht: >Ich weiß, daß ich wache<, sondern: >ich weiß, daß ich lebe<. Ob er also schläft oder wacht, er lebt.“ S. auch: FLASCH, KURT: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 2. Aufl. 1994, 331.

⁷⁵⁰ EES, 41. S. auch PE 2ff.

⁷⁵¹ Ebd., 41f.

⁷⁵² S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenz im Spannungsfeld von Ontologie und Phänomenologie, in: MUNZ, REGINE (HG.): Philosophinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004, 28-53, 38.

⁷⁵³ S.: EES, 45.

⁷⁵⁴ S.: ebd., 44ff.

Ich, das sich als ein Gemisch aus Sein und Nichtsein erfährt, kann sich selbst erst von diesem aufscheinenden vollen Sein her deuten.

„Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in Sein und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die *Idee des reinen Seins*, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein 'Nicht mehr' und kein 'Noch nicht', gibt, das nicht zeitlich ist, sondern ewig.“⁷⁵⁵

Der reflektierende endliche Geist stößt also in sich selbst auf die Idee des ewigen Seins, denn es kann eine Steigerung gedacht werden, in der das Ich immer ganz da ist, ohne Mangel.⁷⁵⁶

EDITH STEIN weiß, dass nun die Beziehung vom kontingenten Ich und vollen Sein näher bestimmt werden muss. Dazu ist eine Analyse des Werdens notwendig. *Werden* kann es nur im Bezug auf das Sein geben. Es ist aber nicht mit dem wahren Sein zu identifizieren, vielmehr ist es „seinem Sinne nach ein *Übergang zum Sein*“⁷⁵⁷. Das heißt aber auch, dass das Werden vom Sein her bestimmt werden muss, denn ein Werden ohne Sein kann es nicht geben. Im ständigen Werden und Vergehen des kontingenten Ichs scheint ein Übersteigen des Gegenwartspunktes auf. Zum Menschsein gehört die Fähigkeit zur Transzendenz im Sinne eines Sich-Übersteigens auf eine andere Wirklichkeit hin.⁷⁵⁸ Das Sein, an das von Augenblick zu Augenblick gerührt werden kann, ist die „*Idee des wahren Seins*, des vollendeten, ewig wandellosen – des *reinen Aktes*“⁷⁵⁹. Ein derartiges Erahnen setzt voraus, dass es im Ich eine „Struktur“ gibt, die dieses wahre Sein wahrnehmen kann, bzw. diese Wahrnehmung ablehnen kann. Dieser Ich-Grund ist der *Ort* der Transzendenzfähigkeit und der jenseitig vom Ich Wahrgenommene, d.h. es „transzendiert die bloße Ichlichkeit“⁷⁶⁰. Neben dieser Struktur gibt es noch ein sogenanntes reines Ich, das sich als das Tragende und Bleibende in den verschiedenen Akten erweist. Dieses Ich lebt in jedem Erlebnis und ist

„daraus nicht zu streichen ... Es ist vom Erlebnisgehalt unabtrennbar, aber es ist nicht eigentlich als 'Teil' dieses Gehalts anzusehen. Vielmehr gehört jedes Erlebnis ihm zu, das Ich ist das, das in einem jeden lebt; der Fluß, in dem sich immer neue Erlebniseinheiten aufbauen, ist *sein Leben*“⁷⁶¹.

⁷⁵⁵ Ebd., 42.

⁷⁵⁶ S.: GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenzt, 38.

⁷⁵⁷ EES, 49.

⁷⁵⁸ S.: AMP, 32.

⁷⁵⁹ EES, 50.

⁷⁶⁰ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenzt, 39.

⁷⁶¹ EES, 51f.

Doch woher hat dieses reine Ich seine Gehalte und sein Leben? Kommt es aus dem Nichts und geht es auch wieder ins Nichts? Das Ich ist für sein Leben auf eine „jenseitige Tiefe“⁷⁶² angewiesen. Jenseitig ist phänomenologisch als bewussteinstranszendend zu verstehen. Menschliches Dasein ist nicht aus sich heraus und begründet sich nicht selbst.

„Es findet sich als lebendiges, als gegenwärtig seiendes und zugleich als aus einer Vergangenheit kommendes und in eine Zukunft hineinlebendes vor - *es selbst und sein Sein sind unentrinnbar da, es ist ein 'ins Dasein geworfenes'*. Das ist aber der äußerste Gegensatz zur Selbstherrlichkeit und Selbstverständlichkeit eines *Seins aus sich selbst*.“⁷⁶³

EDITH STEIN schließt sich also ausdrücklich M. HEIDEGGER an.⁷⁶⁴ Darüber hinaus hält sie fest, dass das Sein des Ichs ein empfangenes sein muss. Diese Grundbestimmung erübrigt aber nicht die Frage nach dem Woher, sondern evoziert sie geradezu. An dieser Stelle wird der gravierende Unterschied der beiden Husserlschüler deutlich. M. HEIDEGGER denkt ganz aus der Bewegung.⁷⁶⁵ EDITH STEIN geht hingegen davon aus, dass Bewegung einen Träger voraussetzt. Darüber hinaus fragt sie nach dem Woher. Gleich, ob das Ich sein Leben aus der bewussteinstranszendenten Welt oder/und von einem reinen, aus sich selbst begründeten Sein her empfängt, setzt jedes Empfangen ein Geben und damit einen Geber voraus. Und letztendlich ist dazu nur das reine Sein schlechthin in der Lage.⁷⁶⁶ EDITH STEIN macht also in ihren Analysen deutlich, dass der Mensch nicht ausschließlich im Grenzbereich zum Nichts sein Leben führt. Angst und Sorge sind nicht allein lebensbestimmend. M. HEIDEGGER bezieht Fülle, Halt und Seinsgewissheit als Gegenpole in seine Daseinsanalyse nicht mit ein. Dies sind aber offensichtlich Erfahrungen, die zum analysierenden Phänomen gehören.

„Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit - nicht die selbstgewisse Sicherheit des Mannes, der in eigener Kraft auf festem Boden steht, aber die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird -

⁷⁶² Ebd., 56.

⁷⁶³ Ebd., 56f.

⁷⁶⁴ S.: HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*, Tübingen 18. Aufl. 2001, 179. Der „späte“ M. HEIDEGGER wird, da EDITH STEIN sein Denken nicht weiterverfolgen konnte, nicht berücksichtigt.

⁷⁶⁵ S.: SLOTERDIJK, PETER: *Absturz und Kehre. Rede über Heideggers Denken in der Bewegung*, in: SLOTERDIJK, Peter: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a. M. 2001, 12-81, 30ff.

⁷⁶⁶ S.: HART, JAMES G.: *Notes on Temporality, Contingency, and Eternal Being: Aspects of Edith Stein's Phenomenological Theology*, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HG.): *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*, 97-106, 101f.

eine, sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit. Oder wäre das Kind 'vernünftig', das beständig in der Angst lebt, die Mutter könnte es fallen lassen?'⁷⁶⁷

EDITH STEIN deutet mit dem Bild „Mutter mit Kind“ an, dass es sich hier nicht mehr um eine rein philosophische Argumentation handelt, sondern dass existenzielle Erfahrungen eingetragen werden. Die Verwendung von Sprachbildern deutet überdies auch schon das Sprachproblem im Bereich dieser Erfahrungen an. Des Weiteren weist dieses Beispiel auf einen weiteren wichtigen Unterschied hin, nämlich die Deutung von Gemeinschaft. Hier wird noch einmal deutlich, dass EDITH STEIN sowohl die denknotwendige Vorgängigkeit des Ichs als auch die Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft realiter denken kann. In ihrer Wahrnehmung sieht M. HEIDEGGER Gemeinschaft ausschließlich als Verfallsform (Man/Alltägliches) an. Sie macht dagegen deutlich, dass das erste Dasein des realen Menschen das Mitsein ist. Das Mitsein als solches ist nicht unecht. Wenn der Mensch dem Ruf zum eigentlichen Sein nicht folgt, also vor ihm flieht, dann erst kann von uneigentlichem Sein gesprochen werden:

„Die Person ist ebenso sehr zum Gliedsein wie zum Einzelsein berufen; aber um beides auf *ihre* ganz besondere Weise, vom Innersten her, sein zu können, muß sie erst einmal aus der Gefolgschaft heraustreten, in der sie zunächst lebt und leben muß. Ihr eigenstes Sein bedarf der Vorbereitung durch das Mitsein mit andern, wie es seinerseits für andere führend und fruchtbar sein soll“⁷⁶⁸.

Nach M. HEIDEGGER läuft das im eigenen Dasein erfasste augenblickliche Sein ins „Nicht-mehr-in-der-Welt-sein“⁷⁶⁹ vor, seine Grundstimmung ist darum die Angst, bzw. dunkel.⁷⁷⁰ Die Erfahrung des Sich-Vorfindens-im-Sein mündet in EDITH STEINS Konzeption in ein tragendes Sein, das fort dauert und welches das eigene, punktuell erfahrene Sein umfasst; die Grundstimmung ist darum Sicherheit. Im Sein des Menschen gibt es jedoch deutliche Hinweise auf einen Antrieb zu einem Sein in Fülle. Der Mensch übersteigt sein punktuelles und vom Nichts bedrohtes Sein, weil er, wenn auch unreflektiert, darum weiß, wie sein Leben auch sein könnte. Der Mensch verlangt, gerade weil er um die Bedrohung durch das Nichts weiß, nach einem anderen Sein.

„Dieses Sein *ist* nicht nur ein sich zeitlich streckendes und damit stets 'sich selbst voraus', der Mensch *verlangt* nach dem immer neuen Beschenktwerden mit dem Sein, um das ausschöpfen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und

⁷⁶⁷ EES, 59f.

⁷⁶⁸ Martin Heideggers Existentialphilosophie, 468

⁷⁶⁹ HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit, 238ff.

⁷⁷⁰ S.: ebd., 184ff. Und dazu: SLOTERDIJK, PETER: Absturz und Kehre, 32f.

nimmt. Was ihm Fülle gibt, das will er nicht lassen, und er möchte ohne Ende und ohne Grenzen *sein*, um es ganz und ohne Ende zu besitzen. Freude ohne Ende, Glück ohne Schatten, Liebe ohne Grenzen, höchst gesteigertes Leben ohne Erschlaffen, kraftvollste Tat, die zugleich vollendete Ruhe und Gelöstheit von allen Spannungen ist - das ist *ewige Seligkeit*. Das ist *das Sein, um das es dem Menschen in seinem Dasein geht*.⁷⁷¹

Das, was der Mensch in seiner Sehnsucht erahnen kann, wird ihm zum Antrieb und zur Lebenskraft. Dies ist weder unvernünftig noch unreal. Vielmehr muss diese Sehnsucht ernst genommen werden, um zu einer einigermaßen vollständigen Beschreibung des Daseins zu gelangen. Deshalb bleibt festzuhalten: „Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins ist“⁷⁷². Und dies gilt, weil die Erfahrung und die Sehnsucht des Menschen über sich selbst hinaus auf Halt, Fülle und Begründung weisen. Auf dem Weg des Glaubens kann diese Grundlage im ewigen Sein Gottes erkannt werden. Philosophisch ausgedrückt heißt dies, „Kontingenz bedarf der nicht-kontingenten Vorgabe“⁷⁷³. Aufgrund realer Erfahrung wird dies dem Denken, d.h. der Reflexion, zugänglich. Der Weg der Philosophie und der Weg des Glaubens treffen sich hier. In der Analyse des Seins, bzw. in dem Versuch, den Sinn von Sein aufzudecken, ist EDITH STEIN auf das Ich, als dem unter den Bedingungen der Moderne notwendigen Ausgangspunkt, gestoßen.

Im Zuge der weiteren Überlegungen hat sie offengelegt, dass das Ich unter den Bedingungen der Zeit, mithin der Kontingenz steht. Sie stimmt mit M. HEIDEGGER darin überein, dass die Grundbefindlichkeit des kontingenten Ichs die Geworfenheit ist. Doch EDITH STEIN fragt an dieser Stelle konsequent nach dem *Woher?* weiter. Sie nimmt dabei zwei Erfahrungen, die die Existenz des Menschen besonders kennzeichnen, in ihre Untersuchung auf. Es sind dies die Erfahrung des Sich-gehalten-Wissens und die der tiefen menschlichen Sehnsucht nach einem Leben in Fülle.

Um dieses Phänomen noch genauer fassen zu können, ist eine gründliche Analyse von Zeitlichkeit, Endlichkeit und Ewigkeit notwendig. Diese Analyse EDITH STEINS soll nun in groben Zügen nachgezeichnet werden. Sie führt zum einen die Vorgehensweise EDITH STEINS deutlich vor Augen und macht zum anderen ihren Denkweg zu AUGUSTINUS verständlich.

⁷⁷¹ Martin Heideggers Existentialphilosophie, 479.

⁷⁷² EES, 60.

⁷⁷³ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenz, 41.

6.2.2.1.2. Zeitlichkeit - Endlichkeit - Ewigkeit

Endlichkeit bedeutet, das je eigene Sein nicht zu besitzen, sondern der Zeit zu bedürfen, um zum Sein zu gelangen. Endliches ist sachlich begrenzt. Es wird ins Sein gesetzt, „als etwas, das *nicht nichts*, aber auch *nicht alles* ist“⁷⁷⁴. Und so ist der Sinn von Endlichkeit „etwas und nicht alles (zu; NW) sein“⁷⁷⁵. Endliches Sein ist damit auf die eine oder andere Art auch immer besonderes Sein. Ewigkeit heißt entsprechend „*nichts nicht sein*, d.h. *alles sein*“⁷⁷⁶. Zeitlichkeit und Endlichkeit fallen allerdings nicht einfach zusammen. Denn endliches Leben baut sich in seinem zeitlichen Strom aus einzelnen Erlebniseinheiten zu einem Ganzen auf und wird als Ganzes bewahrt, obwohl sie keinen Stand und Halt in der Zeit zu haben scheinen.⁷⁷⁷ In welchem Zusammenhang stehen diese Erlebniseinheiten zueinander und zum Ganzen? Was trägt bzw. macht das einzelne Erlebnis möglich?

Letztlich ist EDITH STEIN damit auf *das* philosophische Problem seit Platon gestoßen. Es geht um das Problem, die Wesenheit oder Idee als notwendige gedankliche Struktur zu fordern, ohne sie sich als wirklich, als *an-fassbar*, als machbar vorzustellen. EDITH STEIN verdeutlicht dies an der Freude.⁷⁷⁸ *Meine Freude* gibt es. Sie entsteht und vergeht. Die *Freude als solche* besteht überhaupt. Wo und wann immer Freude erlebt wird, da ist die Wesenheit Freude verwirklicht. *Meine Freude* gibt es - *Freude überhaupt* gibt es *so* nicht. Was lässt uns in der Vielfalt beispielweise der Tische erkennen, dass es sich um einen Tisch und nicht um einen Stuhl oder anderes handelt? Die Antwort ist: die Wesenheit „Tischheit“. Wie erkenne ich, dass mein Gegenüber, der nicht Ich bin, ebenso wie ich Mensch ist? Die Struktur dieser Erkenntnis kann nur die der Einfühlung sein. Allerdings muss hier eine gewisse Vorsicht walten, denn die

„Worte, die man verwendet, um zu ihnen hinzuführen haben - wie Max Scheler zu sagen pflegt - nur die Bedeutung eines Zeigestabes: Sieh selbst hin, dann wirst du verstehen, was ich meine. 'Ich', 'Leben', 'Freude' - wer könnte verstehen, was die Worte bedeuten, wenn er es nicht in sich selbst erfahren hätte? Aber wenn er es in sich erfahren hat, dann kennt er nicht nur *sein* Ich, *sein* Leben und *seine* Freude, sondern er versteht auch was Ich, Leben Freude *überhaupt* sind; und nur weil er das

⁷⁷⁴ EES, 62.

⁷⁷⁵ Ebd.

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ S.: ebd., 62f.

⁷⁷⁸ S.: ebd.

versteht, kann er *sein* Ich, *sein* Leben, *seine* Freude als *Ich*, *Leben*, *Freude* erkennen und begreifen⁷⁷⁹.

Die Wesenheit Freude ist die Bedingung der Möglichkeit *meiner Freude*. Wesenheiten sind transzendental und „wirkliche Welt ist ohne Wesenheiten gedanklich nicht zu strukturieren“⁷⁸⁰.

Nun könnte man meinen, dass das endliche Sein des kontingenten Ichs bloß ein eingeschränktes und unvollkommenes Sein ist. EDITH STEIN stellt demgegenüber heraus, dass endliches Sein mehr als nur eine Ahnung von Vollendung hat. Es hat durchaus Sinn, im Bereich der Endlichkeit von Vollendung zu sprechen, denn sie

„ist das dem jeweiligen Seienden entsprechende *Höchstmaß* des Seins. Auf dieser Höhe bricht das Sein gleichsam in Wirklichkeit aus, es geht aus sich heraus, und das ist zugleich seine 'Offenbarung'“⁷⁸¹.

Das Endliche, das wird und vergeht, ist verbunden mit seinem vollen Wesen und bildet in ihm die entsprechende Wesenheit nach. Zwar muss zwischen nicht wirklicher Wesenheit und wirklichem Sein unterschieden werden, es muss aber auch herausgestellt werden, dass das „lebendige Sosein eines Dinges die Brücke zwischen beiden darstellt“⁷⁸². Das heißt aber auch, dass das kontingente Ich auf Vollendung zielt, die „sein eigenes Wesen zur vollen Darstellung bringt“⁷⁸³.

Das Ich konstituiert sich also nicht in einer mehr oder weniger losen Abfolge einzelner Erlebnisse, vielmehr realisiert seine Endlichkeit ein Wachstum zur Vollendung hin. Die Sehnsucht des Menschen nach einem Leben in Fülle gibt die Richtung an. Das Ich ist intentional auf Fülle gerichtet.

⁷⁷⁹ Ebd., 66f.

⁷⁸⁰ GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Edith Stein. Kontingenzt, 42.

⁷⁸¹ EES, 88.

⁷⁸² GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Edith Stein. Kontingenzt, 42.

⁷⁸³ Ebd.

Damit ist EDITH STEINS beharrliches philosophische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeiten und nach dem, was jeweils trägt, zur Klärung gelangt: „Von rein philosophischem Boden aus lässt sich über Zwischenstufen auf ein letztgültiges Sein schließen“⁷⁸⁴. Das Sein, an das hier gerührt wird, ist das ewige Sein. Philosophisch kann es nur mit Schwierigkeiten in Worte gefasst werden. Ewiges Sein ist eigentlich nicht vorstellbar:

„Ein Wesen, das nichts anderes ist als Sein, können wir nicht fassen. Wir rühren gerade noch daran, weil unser Geist über alles Endliche herauszielt und durch das Endliche selbst dahin geführt wird, darüber hinauszuzielen - auf etwas, was alles Endliche in sich begreift, ohne sich darin zu erschöpfen.“⁷⁸⁵

Das ewige Sein ist dem Geist bleibend entzogen. Sprache und Erkenntnis sind in ihrer Vorläufigkeit aufgedeckt. Das Ich ist ausgespannt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, und kann als endliches Wesen die Unendlichkeit niemals fassen.⁷⁸⁶ Sollen weitere Aussagen über das Ewige Sein getroffen werden, muss das Gebiet der Philosophie verlassen werden.⁷⁸⁷

Um die bisherigen Gedanken noch zu vertiefen, bringt EDITH STEIN sie mit der Kategorienlehre ins Gespräch.⁷⁸⁸ Vor allem möchte sie das Werden genauer fassen.

6.2.2.1.3. Ewigkeit und Schöpfung, Urbild und Bild

EDITH STEIN geht von der ersten Kategorie οὐσία aus, verstanden als „das Seiende, dem das Sein in einem ausgezeichneten Sinne zukommt“⁷⁸⁹. Entscheidend für die weiteren Überlegungen ist ihre Interpretation des τὸ τί ᾗν εἶναι. Das Wesen ist

„das beharrende Wassein, das, was dem Ding von innen her - nicht unter äußeren Einflüssen - eigen ist und unter wechselnden Einflüssen bleibt ... Das Ding 'ist', was es 'war', weil sein Wesen dem Zeitfluß enthoben ist“⁷⁹⁰.

EDITH STEIN versteht die Zeit also vom Sein her und nicht, wie M. HEIDEGGER, das Sein von der Zeit her.⁷⁹¹ Sie stützt sich dabei vor allem auf die Analysen

⁷⁸⁴ Ebd.

⁷⁸⁵ EES, 104.

⁷⁸⁶ S.: ebd., 104f.

⁷⁸⁷ S.: ebd., 112.

⁷⁸⁸ HÖFLINGER, ANTON: Das Universalienproblem in Edith Steins Werk <<Endliches und Ewiges Sein>>, Freiburg 1968, 117.

⁷⁸⁹ EES, 123.

⁷⁹⁰ Ebd., 128.

H. CONRAD-MARTIUS, wonach die „Zeit eine aus der Grundstruktur des Akt-Potenz-Seins ableitbare Größe (ist; NW), die dann auch die Möglichkeit von Ewigkeit zulässt“⁷⁹². Das Wesen ist nicht der Zeit unterworfen, sondern es ist dadurch-die-Zeit-Bleibende. Es ist in der Zeit, aber es unterliegt ihr nicht, es wird nicht, es ist.

Dabei ist der Aufbau des Wirklichen bedeutend komplizierter, als dass die traditionelle Charakterisierung „Form und Stoff“ für eine hinreichende Beschreibung ausreichen würde.⁷⁹³ Dies gilt umso mehr für das menschliche Verhalten und Gestalten, welches „in der Tiefe des Wesens verwurzelt“⁷⁹⁴ und niemals „bloße Oberfläche“⁷⁹⁵ ist. Das Wesen will sich entfaltend in der Wirklichkeit ausdrücken. Die Entfaltung geschieht immer in Prozessen und damit in der Zeit, denn „das Wirkliche besitzt sein Wesen und entfaltet es in einem zeitlichen Geschehen“⁷⁹⁶. Den Gedanken der Entfaltung, den EDITH STEIN hier philosophisch bedenkt, hat sie in ihren pädagogischen Schriften, wie gezeigt, konsequent für die Erziehung weiterbedacht. Mit dieser Eintragung des Werdegedankens in die Argumentation ist EDITH STEIN zu einem „Widerspruch zu Aristoteles' Fassung von Form und Wesen“⁷⁹⁷ gelangt. Der Grund für diesen Widerspruch liegt in der Fremdheit des Schöpfungsgedankens für ARISTOTELES. Da ARISTOTELES von der Ewigkeit der Welt ausgeht, hat er auch kein Zeitproblem.⁷⁹⁸ EDITH STEIN schlägt demgegenüber nun vor, den Gedanken der Ewigkeit von reinem Stoff und Form aufzugeben.⁷⁹⁹ Stoff und Form sollen zusammen mit dem Werden gefasst werden, „also die Frage der Zeit und der Verwirklichung im Raum“⁸⁰⁰ mit einbeziehen. Damit ist eine Einsicht des Glaubens klärend und weiterführend in die Philosophie eingebracht wird. Stoff und Form sind immer schon mit einer Zeitsignatur versehen, Schöpfung ist hier grundsätzlich als zeitliches Werden verstanden. Stoff und Form können nicht ohne einander und nicht ohne zeitliche Konkretheit gedacht werden, denn alles „Seiende ist Fülle in einer Form“⁸⁰¹. Wohin aber entwi-

⁷⁹¹ S.: WUCHTERL, KURT: Bausteine, 453f. 459f.

⁷⁹² Ebd., 454.

⁷⁹³ S.: EES, 144f.

⁷⁹⁴ Ebd., 145.

⁷⁹⁵ Ebd.

⁷⁹⁶ Ebd., 149

⁷⁹⁷ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenz, 44.

⁷⁹⁸ S.: EES, 152.

⁷⁹⁹ S.: SCHULZ, PETER: Edith Steins Theorie der Person, 164.

⁸⁰⁰ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenz, 45.

⁸⁰¹ EES, 243.

ckelt sich das kontingente Ich und woher „kennt“ es Richtung und Ziel des Werdens?

Alles Endliche zielt auf seine Vollendung, d.h., es hat in sich eine Bewegung hin zu seiner Wesensform. EDITH STEIN begründet diese Teleologie theologisch: In das Geschaffene wirft der λόγος, als göttliches Urbild, sein Licht. Dabei bleibt das Endliche zweifach hinter dem Urbild zurück. Zum Ersten hat es den Charakter des Abbildes und zum Zweiten können Dinge nicht nur ‚entarten‘, sondern auch in Aufruhr gegeneinander⁸⁰² geraten. Dinge sind Spiegel, wenn auch „zerbrochene Spiegel“⁸⁰³, und bilden so beispielsweise die göttliche Schönheit nach. Trotz aller Ge- und Zerbrochenheit bleibt eine Ausrichtung auf den Ursprung erkennbar:

„Die tatsächliche Wasbestimmtheit der Dinge weist über sich selbst hinaus auf das, was sie sein sollten und könnten, auf ihr Urbild, das Maß und Richtschnur für sie bedeutet. Die Rätsel, die uns Sein und Erkennbarkeit dieser Urbilder, reinen Formen oder Wesenheiten aufgeben - wir fassen sie und fassen sie doch eigentlich nicht, sondern nähern uns ihnen nur an; und doch können wir sie nicht abweisen, weil wir nur mit ihrer Hilfe erfassen, was wir überhaupt von den Dingen erfassen - , veranlassen uns, die Antwort, die uns eine Philosophie aus rein natürlicher Erkenntnis schuldig bleibt, auf einem anderen Gebiet zu suchen: in den Glaubenswahrheiten und der theologischen Lehrüberlieferung. Der göttliche Logos, durch den und nach dem alles geschaffen ist, Joh 1 bietet sich uns als das urbildliche Seiende, das alle endlichen Urbilder in sich befaßt. Sie werden dadurch für uns nicht begreiflicher, aber der Grund ihrer Unbegreiflichkeit leuchtet auf: sie sind von dem Schleier des Geheimnisses umhüllt, der alles Göttliche vor uns verbirgt und doch in gewissen Umrißlinien andeutet. Und dieser Schleier fällt nun auch auf die innere Wesensbestimmtheit der Dinge, die zunächst als etwas so Klares und Nüchternes erscheint und ja tatsächlich das eigentlich ‚Begreifliche‘ für uns ist, d.h. das, was wir mit unseren Begriffen zu fassen suchen.“⁸⁰⁴

Das Wesen der Dinge erschöpft sich nicht in Einzelaspekten, wie beispielweise Farbe, Gewicht oder was aus ihnen hergestellt werden kann, vielmehr gehört es

„zum Wesen alles Endlichen, ‚Sinnbild‘ zu sein, und zum Wesen alles Stofflichen und Räumlichen, ‚Gleichnis‘ von Geistigem zu sein. Das ist sein geheimer Sinn und sein verborgenes Inneres. Eben das, was es zum Gleichnis des Geistigen macht,

⁸⁰² Ebd., 211.

⁸⁰³ Ebd. Und vgl.: 1 Kor 13,12.

⁸⁰⁴ EES, 212.

macht es zum Sinnbild des Ewigen. ... So trägt jedes Ding mit seinem Wesen ein Geheimnis in sich und weist gerade dadurch über sich selbst hinaus“⁸⁰⁵.

Den Zusammenhang von Ewigem und kontingentem Sein und das damit einhergehende Erkenntnisproblem erhellt EDITH STEIN an den sogenannten Transzendentalien.⁸⁰⁶ Das Problem, das sich dabei stellt, ist, dass das Seiende selbst nicht das Wahre, das Gute sein kann, m.a.W.: „Das Urbild der Transzendentalien ist dem Erkennen nicht zugänglich, und dennoch muss das Erkennen auch der endlichen Dinge implizit davon wissen, wenn es erkennen will“⁸⁰⁷. Die Lösung dieses Problems kann nur heißen, dass das Ewige geheimnisvoll in die kontingente Welt hineinscheint. Die kontingente Welt lässt trotz aller Gebrochenheit ein Durchsehen zu, wenn vielleicht auch nur in einem dunklen Ahnen und Sehnen. Der Verstand kann dies nur mühsam reflektieren, doch die Seele weiß schon immer vor aller Reflexion davon.

„Die ‚Klarheit‘ aber ist wie ein Lichtglanz, der über das Seiende ausgegossen ist und seinen göttlichen Ursprung verrät. Es scheint, daß mit diesem Wort der eigentliche Zauber des Schönen ausgesprochen ist: das, was in so eigentümlicher Weise die Seele ergreift und was der natürliche Mensch meint, wenn er etwas ‚schön‘ nennt. Wie wir ‚ursprünglich verstehen‘, was Wahrheit ist, wenn wir erkennen, was Gutheit ist, wenn unser Streben Erfüllung findet, so verstehen wir, was Schönheit ist, wenn jener ‚Glanz‘ uns an die Seele rührt.“⁸⁰⁸

Diese Erfahrung, die vor aller Reflexion liegt und die sich letztendlich auch vom Verstand nicht fassen lässt, kann sich sowohl in der sinnlichen Welt als auch in der geistigen Schönheit der Menschenseele ereignen.⁸⁰⁹ Hier ist allerdings der Weg der philosophischen Vernunft verlassen und die „vom Glauben beschwingte Vernunft“⁸¹⁰ denkt, fühlt und tastet sich vor.

⁸⁰⁵ Ebd., 213.

⁸⁰⁶ S.: BEJAS, ANDRÉS: Vom Seienden als solchem zum Sinn des Seins. Die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin, Frankfurt u.a. 1994, 111.

⁸⁰⁷ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenz, 47.

⁸⁰⁸ EES, 278f.

⁸⁰⁹ S.: ebd., 279.

⁸¹⁰ Ebd., 266.

6.2.2.1.4. Durch-Blicke - Vorläufiger Ertrag des Denkweges

In *Endliches und Ewiges Sein* ist EDITH STEINs Frage *Wie werde ich Mensch?* durch die Einbeziehung des Kontingenzgedankens greifbar. Ihr Interesse am Denken des konkreten einzelnen menschlichen Seins ist unbestreitbar. Der Gedanke der Entfaltung des Ichs auf das hin, was es von Gott aus gesehen immer schon ist, wird nicht nur aufgenommen, sondern phänomenologisch im Dialog mit M. HEIDEGGER und klassisch mit ARISTOTELES und THOMAS durchdacht. Dabei umkreist ihr Fragen beständig die Bedingungen der Möglichkeiten des Einzelseins. Philosophisch lässt sich auf ein letztgültiges Sein schließen. Die Erfahrung der Tatsache des eigenen Seins führt zum logischen Schluss, dass ewiges Sein ist und dass es das einzelne Sein trägt. EDITH STEIN denkt also vom Ich her, vom Ich erschließt sich die Welt. Das Ich findet sich als Geworfenes in der Welt vor und erfährt sich als haltlos, nicht notwendig und vom Fall ins Nichts bedroht. Es existiert in Prozessen, d.h. im Werden. Diese Beschreibung entlässt weitere Fragen aus sich: Woher kommt das Ich? Wohin entfaltet es sich? Woher kennt es die Richtung der Entwicklung? Für die Beantwortung dieser Fragen zieht EDITH STEIN die Erfahrung von Halt und die menschliche Sehnsucht nach Fülle heran. Das Ich hat in sich selbst eine rezeptive Schicht, in der es den Halt verspüren kann. Vor aller Reflexion erfährt das Ich das Licht des göttlichen Logos. Dieser göttliche Logos *will* hinter den kontingenten Dingen der Welt durchscheinen und kann deswegen, wenn auch nur dunkel verhüllt, erahnt und erspürt werden. EDITH STEIN unterschätzt dabei nicht, dass die Schöpfung gefallen ist, aber die teleologisch dynamische Ausrichtung des Ichs bleibt. Das Ich ist werdend Person. Der Mensch sehnt sich danach, sein Wesen, das seinen Ursprung in Gott hat, voll zur Entfaltung zu bringen. Der Mensch fällt nicht aus dem Nichts ins Nichts. Mit der klaren Benennung von Ursprung und Ziel des endlichen Menschen und der kontingenten Dinge hat EDITH STEIN bewusst Glaubenswissen und -erfahrung an die Stelle eingebracht, wo der „philosophische“ Verstand an seine Grenzen stößt. Sie denkt sich Schritt für Schritt an die philosophischen Grenzen heran und legt darüber hinaus keinen Beweis vor.

„Edith Stein führt gerade kraft ihrer philosophischen Schulung das Experiment der Vernunft so sorgfältig durch, daß auch die Grenze der gedanklichen Bewegung mit Genauigkeit aufscheint. Die Grenze ist sozusagen der Denkfähigkeit selbst eingeschrieben und für sie voller Sinn und Herausforderung. 'Über die Grenze hinaus'

wird kein Beweis vorgelegt: Edith Stein vollzieht vielmehr jenen 'Aufstieg', der den Absoluten in seinem gesonderten, mit nichts vergleichbaren Sein, den durch alle Ähnlichkeit hindurch Unähnlichen ahnen läßt. Die Bewegung zeigt sogar, daß die Andersheit Gottes tatsächlich nur geahnt, nicht gesehen und nicht gewusst werden kann.⁸¹¹

Das Ich ist ausgespannt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und kann als endliches Wesen die Unendlichkeit niemals fassen. Philosophisch kann und muss aber festgehalten werden, dass Kontingenz der nicht-kontingenten Vorgabe bedarf. Kontingentes Sein kann sich nur im Horizont des Ewigen Seins verstehen. Die Denkmöglichkeit des Ewigen verweist auf eine Existenzmöglichkeit, die die Person nicht mehr loslässt.

„Das stärkste Argument für den Atheismus ... ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei zu glaubenden Dinge und Sachverhalte. In dem Moment aber, in dem sich die *Daseinsmöglichkeiten* einer Sachlage mit ihrem sich enthüllenden vollen Wesen vor Augen stellt, muss eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen. Kann er es noch verantworten, sich mit der Existenzfrage einer Sache, die plötzlich im eindruckvollsten Sinn existenzmöglich ist, nicht auseinanderzusetzen?“⁸¹²

EDITH STEIN versucht, den Menschen von ihrer Erfahrung des Ewigen her, die zu ihrer Grundbeziehung geworden ist, zu denken. Ihre Denkbewegung geht dabei - um es noch mal zu betonen - vom Menschen aus, weil dies der einzig mögliche Zugang für sie ist. Sie muss nun klären, wie bei der aufgedeckten Notwendigkeit des ewigen Seins für das Verstehen des endlichen Seins der Mensch gedacht werden kann. Das kontingente Ich bedarf des Ewigen Seins. Es zielt auf die Ewigkeit, nach der es sich sehnt. So muss das Ich wiederum so gestaltet sein, dass es dieses Ziel zu erkennen vermag. In welchem Zusammenhang stehen also Endliches und Ewiges Sein?

⁸¹¹ GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 153.

⁸¹² CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: Meine Freundin Edith Stein, in: HERBSTRIETH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog, 179.

6.2.2.2. Trinitarische Anthropologie

In einem Brief an H. CONRAD-MARTIUS stellt EDITH STEIN über *Endliches und Ewiges Sein* fest: „Im Ganzen bin ich aber scheint's noch platonischer und augustinischer als Sie“⁸¹³. In einer rein historischen Betrachtungsweise ist der Denkweg, den EDITH STEIN nimmt, ungewöhnlich: von E. HUSSERL zu THOMAS zu ARISTOTELES zu AUGUSTINUS und PLATON. Sie ist allerdings der Meinung, dass gerade das Nach-denken hilfreich sein kann, um ihre Konzeption besser zu verstehen.⁸¹⁴

Blickt man auf die Beschäftigung EDITH STEINS mit AUGUSTINUS, muss ihr unterschiedlicher Theoried Hintergrund bewusst sein. AUGUSTINUS geht denkerisch nicht von einer Individualitäts- oder einer Ichtheorie aus, so wie EDITH STEIN dies tun kann. EDITH STEIN denkt jedoch – und dies verbindet beide in besonderer Weise – wie AUGUSTINUS aus eigener Betroffenheit. Er reflektiert seine biographischen Erfahrungen und gerade dies macht ihn so ansprechend für den modernen Menschen.

„Er war ein Mensch, der wie keiner vor ihm und nur wenige nach ihm den Innenraum seiner Seele beschreiben konnte. ... So stark sind seine Erfahrungen und Gefühle, daß Harnack die augustinische Theologie sogar als 'theoretisch gedeutete Stimmungen' charakterisieren konnte. Das mag ein wenig übertrieben sein, zweifelsohne aber haben die grundlegenden Erfahrungen seine philosophisch-theologischen Themen und die Fragen, zu denen er immer wieder zurückkehrte, bestimmt.“⁸¹⁵

AUGUSTINUS Lebensweg ist gekennzeichnet von einer tiefen Suchbewegung⁸¹⁶ nach dem, was dem Leben Halt, Sicherheit und Sinn zuspricht, gerade in den Wirren seiner Zeit und auf dem vielfältigen philosophisch-religiösen „Markt“. Der Tod eines Freundes erschüttert ihn zutiefst, und er wird sich selbst zur Frage. Auch hier besteht eine biographische Parallele. Die existenzielle Suche nach Weisheit, die eben mehr ist als bloße Rhetorik, treibt AUGUSTINUS um und endet, u.a. nach einer manichäischen Phase, mit der Taufe in der Osternacht des Jahres 387. Sein Entschluss zur Konversion speist sich aus verschiedenen Quellen. Er ist zu charakterisieren als

⁸¹³ SBB II, Nr.: 430 (17.11.1935), 174.

⁸¹⁴ S.: EES, 6.

⁸¹⁵ GEERLINGS, WILHELM: Augustinus, Freiburg u.a. 1999, 9.

⁸¹⁶ An dieser Stelle sei an den berühmte Beginn der Confessiones erinnert.

„Schlußpunkt einer Entwicklung, in der Paulus und die Platoniker, allegorische Methode und mönchische Vorbilder, manichäische Christusfrömmigkeit und christlich-kindliche Erinnerung zusammenfließen“⁸¹⁷.

EDITH STEIN entdeckt in AUGUSTINUS jemanden, der wie sie selbst ein Suchender gewesen ist und der sich zudem, als ein von Gott Gefundener erfährt. Der in der Haltlosigkeit des Nichts, von der der Mensch bedroht ist, Grund und Sinn findet, und die für sein Leben notwendigen Konsequenzen daraus gezogen hat. Neben der tiefen Verbindung in einer existenziellen Suche fragen beide nach dem Menschen. Wie kann der Mensch sich selbst wahrhaft verstehen und adäquat deuten? Beide verbindet ein philosophisches Ringen mit theologischen Theoremen: AUGUSTINUS möchte zeigen, dass Glaubensinhalte bis zu einem hohen Grad philosophisch denkbar sind und EDITH STEIN deckt auf, dass philosophische Fragen Antworten verlangen, die die Philosophie aus sich heraus nicht geben kann.⁸¹⁸ Charakteristisch für das augustinische Denken ist die Richtung nach innen. Der Innenraum des Menschen ist es, von dem der Auf- oder vielleicht besser Abstieg zu Gott begonnen werden muss. Damit bejaht AUGUSTINUS von Grund auf das Geschöpf Mensch, trotz oder gerade wegen des bleibenden manichäischen Pessimismus. Er trägt so das platonische Gedankengut der Einkehr ins Innere des Menschen in das Christentum ein.⁸¹⁹ Damit hat er den gleichen Ausgangspunkt, wenn auch aus ganz anderen Gründen wie EDITH STEIN, nämlich den Menschen selbst. Die latent pessimistische Haltung AUGUSTINS übernimmt EDITH STEIN bei aller Nähe nicht.⁸²⁰

Bevor die augustinische Spur in *Endliches und Ewiges Sein* weiterverfolgt wird, ist noch einmal grundsätzlich das Sprachproblem in den Blick zu nehmen, welches mit der Rede von Gott gegeben ist. Dies ist notwendig, um die bleibende Andersheit Gottes für die nachfolgenden trinitarischen Gedanken bewusst zu halten.

⁸¹⁷ GEERLINGS, WILHELM: Augustinus, 11.

⁸¹⁸ Ich möchte an dieser Stelle für viele wichtige Hinweise, Gedanken und Gespräche in Salzburg Frau Dr. CLAUDIA MARIÉLE WULF herzlich danken. Sie hat mir u.a. auch ein leider noch nicht veröffentlichtes Manuskript zum Problem der Freiheit bei EDITH STEIN und AUGUSTINUS zur Verfügung gestellt.

⁸¹⁹ GEERLINGS, WILHELM: Augustinus, 16.

⁸²⁰ Vielleicht ist die Einschätzung K. FLASCHS, AUGUSTINUS habe einen „kräftigen Schatten ... über Europa“ geworfen, eine Überschätzung des AUGUSTINUS, so Horn. Aber die schlimmen Folgen gerade in der Sexualethik sind nicht zu übersehen und haben kirchliches Sprechen bis ins 20. Jahrhundert zutiefst negativ geprägt. S.: FLASCH, KURT: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 2. Aufl. 1994, 212. HORN, CHRISTOPH: Augustinus, München 1995, 12.

Es geht letztlich um die Möglichkeit, etwas in Worte zu fassen, das per definitionem nicht fassbar ist, das aber der Lebens- und Gestaltungsgrund des Menschen ist und das ihn drängt, Zeugnis zu geben von der Hoffnung, die ihn erfüllt.⁸²¹ Dass dabei auch deutlich wird, an welcher Stelle EDITH STEIN das thomistische Denken verlässt, sei hier bereits vermerkt.

6.2.2.2.1. Vom Geheimnis sprechen

Die Antwort auf die Frage: *Wie kann überhaupt vom Ewigen Sein angemessen gesprochen werden?*, ist für EDITH STEIN um so wichtiger, da sie in ihrem Denken vom Menschen ausgeht. Sie weist auf, dass es möglich ist, vom kontingenten menschlichen Sein auf ein Ewiges Sein zu schließen. Mehr noch: Kontingentes Sein braucht notwendigerweise zu seiner Entfaltung das Ewige Sein. Es muss also in einer Verbindung stehen zu dem Sein, das die Fülle ist, nach der sich der Mensch sehnt. „Das Sein ist *eines*, und alles, was ist, hat daran teil. Sein 'voller Sinn' entspricht der Fülle alles Seienden. Wir *meinen* diese ganze Fülle, wenn wir vom 'Sein' sprechen.“⁸²² Die Fülle dieser Einheit kann jedoch vom endlichen menschlichem Sein nicht als eines erfasst werden, dies ist und bleibt „die unendliche Aufgabe“⁸²³ endlicher Erkenntnisfähigkeit. Wie verhält sich nun die Vielheit des Seienden zum einen Sein? EDITH STEIN zeigt, dass dies nur so sein kann, dass alle Teile Anteil am Ganzen haben. Natur, Geistwelt, Wesenheiten, alles Geschaffene und letztlich das eine Urbild sind kausal vernetzt.

„In diesem letzten und letztbegründeten Einen ist alle Fülle des Seins beschlossen ...
Jedes endliche Mittelglied muß schließlich auf diesen anfangs- und endlosen Ugrund führen: das erste Sein, die πρώτη οὐσία.“⁸²⁴

Dabei ist die Bedingung der Möglichkeit des Einzelseins dieses eine Ganze, das in keiner Weise bedingt ist, und es setzt sich auch nicht einfachhin wie ein Puzzle aus seinen Einzelteilen zusammen. Das Ganze ist also ein Anderes, das aber in Beziehung zum Endlichen steht. Endliche Sprache kann dieses Andere, das die unbedingte Bedingung des kontingenten Seins ist, nur in analoger Weise beschreiben. EDITH STEIN geht mit THOMAS von einer doppelten Möglichkeit der Analogie aus. Zum einen kann Analogie eine einfache Beziehung meinen, beispielsweise 2 als das Doppelte von 1. Zum anderen kann Analogie verstanden

⁸²¹ 1 Petr 3,15.

⁸²² EES, 286.

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ Ebd., 287f.

werden als eine übertragende Beziehung, d.h. zwei Verhältnisse ähneln sich, ohne dass die einzelnen Teilmglieder der jeweiligen Beziehung in ein Verhältnis gesetzt sind.⁸²⁵ Die Analogie begründet zutreffendes Sprechen von Gott in einer Entsprechung.⁸²⁶ Allerdings muss die Klarstellung des IV. Laterankonzils (1215), dass „keine Ähnlichkeit ausgesagt werden“ kann, „ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse“⁸²⁷, immer mitgedacht werden. Mit K. RAHNER gesprochen, müssen wir

„die unheimliche Schweben zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber“⁸²⁸.

Analoges Sprechen erlaubt also kein einfaches Schließen auf das Ewige Sein. Es erlaubt aber, bei vollem Bewusstsein der bleibenden Andersheit und Unbegreiflichkeit den gemeinsamen Begriff des Seins „auf unterschiedliche Größen anzuwenden“⁸²⁹. So ist auf der einen Seite eine pantheistische Auffassung und auf der anderen Seite völlige Sprachlosigkeit abgewendet.

Nach dieser Klarstellung wechselt EDITH STEIN ihre Perspektive, denn die Reflexion über die Möglichkeit, Aussagen über Gott zu machen, hat gezeigt, dass THOMAS etwas in Form eines Urteils aussprechen möchte, „was sich nicht mehr in Form eines Urteils aussprechen lässt“⁸³⁰. Der Grund dafür liegt darin, dass „zu jedem Urteil ... eine Zergliederung (gehört; NW), das vollkommen Einfache aber läßt keine Zergliederung zu“⁸³¹. Als mögliche Aussage bliebe dann nur: „‘Gott ist - Gott’ als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selbst“⁸³².

Um sich dem Ewigen Sein, das sich für das Endliche Sein als notwendig erwiesen hat, weiter anzunähern, um so auch das Endliche Sein tiefer zu fassen, muss nach Selbstaussagen Gottes gesucht werden.⁸³³

⁸²⁵ S.: RUF, JOSEF: Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung in Edith Steins Buch Endliches und Ewiges Sein, Augsburg 1973, 20ff.

⁸²⁶ WERBICK, JÜRGEN: Prolegomena, in: SCHNEIDER, Theodor: Handbuch der Dogmatik 1, Düsseldorf 2. Aufl. 1995, 26-30.

⁸²⁷ DH 806.

⁸²⁸ RAHNER, KARL: Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, Freiburg u.a. 2004, 20-64, 27.

⁸²⁹ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Edith Stein. Kontingenz, 49.

⁸³⁰ EES, 293.

⁸³¹ Ebd.

⁸³² Ebd.

⁸³³ S.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 131.

6.2.2.2.2. Imago Dei

Der Absatz über den Namen Gottes stellt einen Perspektivwechsel gegenüber dem bisher Entwickelten dar. EDITH STEIN deutet Ex 3,14 „Ich bin der Ich bin“ ausdrücklich mit AUGUSTINUS⁸³⁴, und folgert „der, dessen Name ist 'Ich bin', ist das *Sein in Person*“⁸³⁵. Das erste Sein muss Person sein, denn nur eine Person kann in freier Tat schaffen, hinzu kommt, dass dem Geschaffenen eine Ordnung und Zweckmäßigkeit zugrunde liegt.

„Nur durch ein vernünftiges Wesen kann eine Vernunftordnung ins Werk gesetzt werden; nur ein erkennendes und wollendes Wesen kann Zwecke setzen und Mittel darauf hinordnen. Vernunft und Freiheit aber sind die Wesensmerkmale der Person.“⁸³⁶

Gott selbst ist also ein Ich. Ein Ich besitzt sich selbst und ist von anderem unterschieden. Es ist einmalig und hat etwas, „was es mit keinem anderen Seienden teilt, d.h. etwas '*Unmittelbares*'“⁸³⁷. Diese Bestimmung gilt für alle Iche, seien sie nun endlich oder ewig. Menschliches Ichsein bildet also göttliches Sein ab. Der Unterschied liegt darin, dass der Mensch angewiesen ist auf Gehalte, d.h. sein Sein ist leer und nichtig, denn „sein Leben selbst kommt aus dem Dunkel und geht ins Dunkel, hat unausfüllbare Lücken und wird von Augenblick zu Augenblick erhalten“⁸³⁸. Das göttliche Ichleben „hat alle Fülle in sich und aus sich selbst“⁸³⁹ und sein 'Ich bin' ist „ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit“⁸⁴⁰. Es gibt also einen unendlichen Abstand zwischen Mensch und Gott und doch gleicht menschliches Sein „ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, dass es Ich, daß es Person ist“⁸⁴¹. Für das göttliche Personsein gilt,

„neben und über anderen Bestimmungen, die alle unüblich, außerordentlich für dieses Ich gelten, stehen Personalität und Selbstbesitz, die Gegensatzlosigkeit, Form und Fülle zugleich umfassen, als die dem Denken gerade noch berührbare Kontur des Personalen“⁸⁴².

Welche weiteren Annäherungen sind noch möglich? Können aus dieser besonderen Beziehung von Endlichem und Ewigem weitere Schlüsse gezogen werden?

⁸³⁴ S.: Fußnote 21, in: EES, 293.

⁸³⁵ Ebd., 293.

⁸³⁶ Ebd., 294.

⁸³⁷ Ebd.

⁸³⁸ Ebd., 295.

⁸³⁹ Ebd.

⁸⁴⁰ Ebd.

⁸⁴¹ Ebd.

⁸⁴² GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 131.

Für menschliches Sein ist Entfaltung und Werden, also ein dynamisches Geschehen kennzeichnend. Wie ist das in Gott und welche Bedeutung kann dies für menschliches Sein haben, das sich auf diesen Grund seines Sein hinentwickeln kann? Wenn zur menschlichen Person wesentlich Freiheit gehört, ist zu fragen, welche Form Freiheit in Gott hat?

Der Schlüsselbegriff für die Beantwortung dieser Fragen ist *Liebe*. Quantitativ kann festgestellt werden, dass EDITH STEIN in *Endliches und Ewiges Sein* v.a. im Kapitel VII *Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung* das Nomen *Liebe* am häufigsten verwendet.⁸⁴³ Werden die Fundstellen genauer analysiert, fällt auf, dass *Liebe* fast ausschließlich in Bezug auf Gott gebraucht wird. EDITH STEIN erläutert die immanente Trinität allein über die Ausfaltung des Begriffs *Liebe*. Dabei behält sie grundsätzlich das Urbild-Abbild-Verhältnis bei. Auf augustinischen Denksuren sucht sie dieses Verhältnis näher zu deuten. Das Spezifische des augustinischen Personbegriffs liegt in der Analogie zur Trinität.⁸⁴⁴ Zur bevorzugten Trinitätsanalogie wird dabei „das Selbstverhältnis des Geistes“⁸⁴⁵. AUGUSTINUS geht von einer Dreiheit in einer Einheit aus. Er unterscheidet die Spuren (vestigia) der Trinität in Naturerscheinungen und in der Naturordnung von den sogenannten Bildern (imagines) der Trinität. Die Bilder entnimmt er wie angedeutet dem Seelenleben des Menschen, beispielsweise Sein-Erkennen-Wollen, Gedächtnis-Einsicht-Wille, Geist-Erkenntnis-Liebe. Die genannten geistigen Fähigkeiten machen den Menschen zum Abbild Gottes. Menschsein heißt zu sein (esse), zu denken/erkennen (nosse) und zu wollen (velle), dabei sind der Wille (voluntas) und geistige Potenz (intellectus) vorausgesetzt. Keines der Elemente in dem Dreischritt darf fehlen, sie sind unterscheidbar und sind doch eine Einheit.⁸⁴⁶ In diesen wesenhaften Bezügen liegt die Abbildlichkeit zur Dreifaltigkeit.

„In diesen Dreien aber, da der Geist sich kennt und sich liebt, bleibt die Dreiheit Geist, Liebe, Erkenntnis; sie wird durch keine Vermischung vermengt, wenngleich die einzelnen in sich selbst und wechselseitig ganz in jedem anderen als Ganzem sind, sei es, daß jedes einzelne in je zweien ist oder je zwei in jedem einzelnen sind und so alles in allen.“⁸⁴⁷

⁸⁴³ Sie benutzt das Nomen *Liebe* 121 mal.

⁸⁴⁴ S.: DASSMANN, ERNST: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart u.a. 1993, 116.

⁸⁴⁵ HORN, CHRISTOPH: Augustinus, 131.

⁸⁴⁶ S.: KRAUS, GEORG: Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt a.M. 1994 (GzD; 1), 285.

⁸⁴⁷ De trinitate 9, 5.8.

Die Dreifaltigkeit wird so, wenn auch notwendig begrenzt, auch dem Denken zugänglich. Vater, Sohn und Geist sind ein dreieiniger Gott in der Einheit der Substanz und in der Dreiheit der Personen. Die Dreieinigkeit ist der eine und alleinige Gott. Der Grund der Einheit liegt in der völlig gleichen Substanz oder Wesenheit, d.h. auch, dass alle drei göttlichen Personen in allen *Eigenschaften* wesensgleich sind. So kann es auch nur ein Wirkprinzip geben. Um die Unterschiedenheit der Personen herausstellen zu können, führt AUGUSTINUS den Begriff der Relation ein. Vater und Sohn sind ja Beziehungsbezeichnungen. Der Heilige Geist fungiert als Liebesband in diesem Beziehungsnetz. Diesen Beziehungen haftet nichts Akzidentiell an, denn sie gehören zur Substanz Gottes, d.h. sie gehören zu seinem Wesen.⁸⁴⁸ AUGUSTINUS geht es in seinem Denken nicht vornehmlich um eine Spekulation über die Trinität oder das Wesen des Menschen, sondern um die Praxis der Liebe. Die Erkenntnis Gottes soll zu einem Leben in Wahrheit motivieren.⁸⁴⁹ Und so ist die Liebe als der Liebende, das Geliebte und die Liebe die „große Drei-Einheit, die alles in sich zusammenfaßt“⁸⁵⁰. Liebe beschreibt EDITH STEIN als „in ihrer höchsten Erfüllung Wechsel-Hingabe und Einswerden“⁸⁵¹. Und so kann nur das göttliche Leben selbst die „einzige vollkommene Verwirklichung der Liebe ... die Wechselhingabe der göttlichen Personen“⁸⁵² sein.

„Hier findet jede Person in der anderen sich selbst wieder, und da ihr Leben wie ihr Wesen eines ist, so ist die wechselseitige Liebe zugleich Selbstliebe, Jasagen zum eigenen Wesen und zur eigenen Person.“⁸⁵³

Das Wesen der Liebe ist Hingabe und evoziert darum immer Gemeinschaft. Bei Gott muss von einem hochdifferenzierten Einssein ausgegangen werden, wohingegen in menschlichen Gemeinschaften getrennte Personen interagieren.⁸⁵⁴ Denkerisch kann man sich der Urform der göttlichen Liebe annähern:

„Gottes inneres Leben ist die völlig freie, von allem Geschaffenen unabhängige, wandellose ewige Wechselliebe der göttlichen Personen. Was sie einander schenken, ist das eine, ewige, unendliche Wesen und Sein, das einen jeden vollkommen

⁸⁴⁸ S.: COURTH, FRANZ: Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993 (Amateca; 6), 213.

⁸⁴⁹ S.: DIRSCHERL, ERWIN: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 136.

⁸⁵⁰ EES, 384.

⁸⁵¹ Ebd.

⁸⁵² Ebd., 384.

⁸⁵³ Ebd., 384f.

⁸⁵⁴ S.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 132.

umfasst und alle zusammen. ... Das Geben und Empfangen gehört zum göttlichen Sein selbst“⁸⁵⁵.

Der Beschreibung des innertrinitarischen Geschehens haftet durch die Verwendung des Begriffs Liebe nichts Statisches an. Vielmehr wird durch die Beschreibung der Liebe als Hingabe ein höchst dynamisches Geschehen entdeckt.⁸⁵⁶

EDITH STEIN stellt heraus, dass der Mensch, der sich in Liebe Gott zuwendet, dieses Geheimnis erraten kann.⁸⁵⁷ Dass die Liebe eine Möglichkeit der Erkenntnis ist, hat sie schon in ihrer Dissertation aufgezeigt.⁸⁵⁸ Dieses Erraten ist dem Menschen nur durch die Vorausliebe Gottes möglich. Nur weil Gott den Menschen zur Liebe geschaffen hat und ihn immer schon liebt, kann der Mensch sich auf die Spur dieser Liebe begeben.⁸⁵⁹ Die Liebe zwischen Geschöpf und Schöpfer bleibt aber immer unvollkommen, denn das Geschöpf kann der göttlichen Liebe und Selbsthingabe nicht adäquat antworten.⁸⁶⁰ Diese antwortende Hingabe des Geschöpfes, mag sie auch noch so unvollkommen sein, bleibt nicht ohne Wirkungen. Der Mensch gelangt

„in der liebenden Vereinigung mit ihm (= Gott; NW) zur höchsten Seinsvollendung, zu jener Liebe, die zugleich Erkenntnis, Herzenshingabe und freie Tat ist. Sie ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung, namentlich an alle gottgeeinten Geistwesen“⁸⁶¹.

Die Hingabe Gottes ruft den Menschen in eine Entscheidung. Liebe ist nicht nur freie Tat, sondern ermöglicht diese überhaupt erst. Der Mensch, der sich frei in die Beziehung mit Gott begibt, verschließt sich nicht. Die Hingabe an Gott ermöglicht Selbstannahme und Nächstenliebe und Liebe zur Schöpfung. Der Mensch entdeckt so das Ziel seiner Entfaltung. Wenn Gott die Liebe ist, ermöglicht sein Sein, dass der Mensch zur Hingabe, zur Liebe, fähig ist und sie gestaltend umsetzen kann. Und so wird der Mensch ganz er selber, denn er erkennt sich und kann sich bejahen und sich zur Entfaltung bringen. Nur wer sich als geliebt erfährt, kann lieben.

⁸⁵⁵ EES, 300.

⁸⁵⁶ S.: ebd., 352. 351. 355. 376. 378. 382f.

⁸⁵⁷ S.: ebd., 426.

⁸⁵⁸ S.: PE, 113f.

⁸⁵⁹ S.: EES, 61. 385f.

⁸⁶⁰ S.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 133.

⁸⁶¹ EES, 385.

6.3. Gott in Mensch

EDITH STEIN fragt in einer Zeit nicht nur der persönlichen Unsicherheit und tiefen Erschütterung, wie der Mensch Mensch werden kann. Überhaupt geht es, wie hinlänglich deutlich geworden ist, in ihrem ganzen Denken um den Menschen. Dabei ist sie selbst keine unbeteiligte Beobachterin, denn die Antwort auf diese Frage ist ihr höchstpersönliches Erkenntnisinteresse. Diese existenzielle Dimension bricht deshalb in ihrem Denken immer durch.

In ihrer Dissertation analysiert sie die Einfühlung als Erkenntnis *sui generis*. Die Einfühlung bringt den Anderen in seiner bleibenden Andersheit zur Gegebenheit und, um dem Phänomen Einfühlung gerecht zu werden, muss der Andere und damit die Außenwelt als gegeben angesehen werden. Das Ich bleibt immer das unhintergehbare und nicht aufzulösende „Trägermedium“ von einführender Beziehung zum Anderen und auch für die Konstitution der Gemeinschaft. Auf real existenzieller Ebene ist der Andere und die Gemeinschaft notwendig zur vollen Konstitution des Ichs. Ermöglicht wird ein Vorstoß in Tiefenschichten des Ichs, der zur Stellungnahme herausfordert.⁸⁶²

Die tiefste seelische Schicht ist die des Wertfühlers. Das Wertfühlen gibt den einzelnen Akten eine Tiefendimension, die mit der Tiefe der Seele zusammenhängt. Dem Wertfühlen kommt daher eine hohe eigene Relevanz zu.⁸⁶³ Im Bereich des geistigen Erlebens lichtet sich dem Einfühlenden die Welt der Werte.⁸⁶⁴ Und jeder Beschäftigung mit der Wertewelt korrespondiert ein vertiefendes Verstehen der eigenen Persönlichkeit.⁸⁶⁵ Durch die Einfühlung in eine andere Person geschieht etwas mit der einführenden Person selbst, denn es wird der Andere in seinem ureigenen Wert erkannt. So kann jedes Erfassen der anderen Person zu einem Wertvergleich führen⁸⁶⁶, denn Einfühlung klärt auf, was die Person war, ist, sein könnte und sollte.⁸⁶⁷ Die Einfühlung ist demnach die Art und Weise, wie die Seele/Person ihre Aufgabe erfüllen kann. Die Liebe ist hier von besonderer Bedeutung, denn sie bringt den Anderen in seinem Wert als Person, unabhängig von

⁸⁶² Die Psyche ist ein eher äußerer Teil der Seele, der die Verbindung zwischen dem rein körperlichen und dem geistigen Sein des Menschen darstellt. Der Geist wird beschrieben als Denkvermögen, das der Innenbewegung des Geistes, d.h. dem Denken und Selbstbezug, entspricht und als Intentionalität, die sich auf die äußeren Gegebenheiten bzw. auf die Bewußtseinsrepräsentationen dieser, die gedachten Gegenstände, bezieht. S.: WULF, CLAUDIA M.: *Hinführung*, XI.

⁸⁶³ S.: ebd., XI f.

⁸⁶⁴ S.: PE, 102.

⁸⁶⁵ S.: ebd., 113.

⁸⁶⁶ S.: ebd., 130.

⁸⁶⁷ S.: ebd.

Leistungen, zur Gegebenheit. Nur wer liebt, kann den Wert der Person ermessen. Dabei bleibt der Andere immer in seiner Andersheit erhalten und wertgeschätzt. EDITH STEIN kann in ihrem personalen Denken Erkenntnistheorie und Ontologie zusammenführen, dabei wird die Phänomenologie für die existenzielle Dimension geöffnet, ohne dabei Klarheit und Erkenntnissicherheit zu verlieren.

Die Aufgabe der Seele/Person ist es nun, sich selbst zu verwirklichen und zwar, indem sie sich selbst erkennt und wird, was sie sein soll. Der Mensch wird er selbst, wenn er den Sollensanspruch anerkennt und ihn begreift als Chance zur Selbstwerdung. Das Sollen des Menschen ist also immer eingebunden in Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung. Der ethische Anspruch gründet so in der Verantwortung für eine gelungene Entfaltung seiner selbst und des Anderen.⁸⁶⁸ Die Freiheit ermöglicht das Erkennen und Werden.⁸⁶⁹ Die Formung der Seele/Person vollzieht sich in sehr vielfältiger Weise und kann sowohl willentlich frei als auch unfrei sein. Außerdem geschieht sie im Zusammenhang mit der Formung des Leibes und den Entscheidungen des Geistes.⁸⁷⁰ Selbsterkenntnis ist nur durch einen nach innen gerichteten Reflexionsprozess möglich. Die Aufgabe bedeutet also „von der Selbsterkenntnis zur Selbstgestaltung weiterzuschreiten, also das ‚Innere‘ so zu bewohnen, dass von dort das ‚Äußere‘ durchformt wird“⁸⁷¹, d.h. als ein ganzheitlich integrierter, authentischer Mensch sein Leben zu führen. So kommt der Erziehung eine entscheidende Bedeutung zu. Denn realiter braucht der Mensch zur vollen Ich-Konstitution den Anderen und die Gemeinschaft. Immer wieder unterstreicht EDITH STEIN, dass die Gemeinschaft wesentlich fundiert ist in den ihr zugehörigen Individuen.⁸⁷² Das konkrete Individuum kann sich auf existenzieller Ebene erst im Begegnungsgeschehen und seinem Leben in der Gemeinschaft voll konstituieren. Das Individuum findet sich gleichursprünglich als leiblich verfasstes und als sozial eingebundenes Individuum vor.⁸⁷³ Der Mensch ist werdend Person. Der Mensch entdeckt sich im Laufe seiner Entwicklung selbst und gibt sich so sich selbst noch mal.⁸⁷⁴ Die Entfaltung der Person braucht Unterstützung, damit sie wird, was sie sein soll. In dieser Konzeption muss es dann auch

⁸⁶⁸ Vgl.: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (HG.): Katholischer Erwachsenenkatechismus. Zweiter Band: Leben aus dem Glauben, Freiburg u.a. 1995, 19-21. 127ff.

⁸⁶⁹ S.: EES, 362.

⁸⁷⁰ S.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 140-143.

⁸⁷¹ Ebd., 141.

⁸⁷² S.: IG 119. 130. 215. 236. 254.

⁸⁷³ S.: ebd., 268.

⁸⁷⁴ S.: PE, 101.

eine „Struktur“ im Menschen geben, die eine Gottbegegnung möglich macht. Der Mensch ist also sowohl nach außen als auch nach innen geöffnet.

In der Zeit vor ihrer Konversion erfährt EDITH STEIN in existenzieller Tiefe, dass das haltlose und verlorene Sein des Menschen einen Halt von außen braucht, den auch eine Gemeinschaft nicht mehr leisten kann. EDITH STEIN erlebt dies gerade im Sterben, das sie nur als sinnlos kennzeichnen kann. Zum Menschsein, das sich ja dem Tod stellen muss, muss noch ein anderer Halt gehören. Dieser ganz andere Halt widerfährt ihr in der Zeit der tiefen existenziellen Krise in der Gottbegegnung. Diese Erfahrung bedenkt sie in *Endliches und Ewiges Sein*. Die Erfahrung des Menschen von Halt in der Haltlosigkeit und seine Sehnsucht nach einem erfüllten und gelungenem Leben verweisen das Denken notwendig auf ewiges Sein. EDITH STEIN zeigt auf, dass das Ich ausgespannt ist zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Als endliches Wesen kann es die Unendlichkeit niemals fassen. Philosophisch kann und muss aber festgehalten werden, dass Kontingenz der nicht-kontingenten Vorgabe bedarf, da kontingentes Sein sich nur im Horizont des Ewigen Seins verstehen kann. Darüber hinaus ist volles Personsein erst dann möglich, wenn diese Schicht zur Entfaltung gebracht wird.

EDITH STEIN versucht nun, das menschliche Personsein tiefer zu fassen, indem sie den Ursprung menschlichen Seins bedenkt. Der Mensch ist ein Abbild Gottes, und Gott ist die Liebe. Der Mensch, der für seine Entfaltung ein Ziel haben muss, soll sie nicht ins Leere laufen, entdeckt das Zielbild, wenn er sich auf die Beziehung zu Gott einlässt. Er kann, denn er ist wesenhaft frei, entscheiden, ob er das Angebot Gottes für sich wahrnehmen möchte. Er kann in dieser liebenden und damit freimachenden Beziehung in sich selbst das gesuchte Bild entdecken. In der Gottbegegnung erkennt der Mensch dadurch, dass er erfasst, wie Gott ihn gedacht hat, wie er sein soll. Er erfährt sich als bedingungslos geliebt und kann so sein Leben gestalten und wahrhaft Mensch werden. Diese tiefste und intimste, mit Worten nicht wirklich zu fassende Beziehung ermöglicht Selbstanahme. Und diese Selbstliebe führt zum Nächsten, letztendlich zur Welt. Sie engt nicht ein, sondern will freie Antwort.

Damit hat EDITH STEIN die ontologische Dimension von *Endliches und Ewiges Sein* personal real existenziell aufgebrochen. Wie wird der Mensch Mensch? Der Mensch wird Mensch, wenn er sich entscheidet, dem Angebot Got-

tes zu trauen. Der Mensch wird Mensch wenn er sich von Gott lieben lässt und so sich selbst und den Anderen lieben kann.

Wie gestaltet sich nun diese für das Ich so notwendige Grundbeziehung?
Wie vollzieht sich die Menschwerdung konkret? Wie kann der Mensch den Ruf Gottes hören?

Weg und Solidarität - Imitatio Dei

„Er hat die Gottverlassenheit angenommen.

Also ist Gott nahe auch dort,

wo wir von Ihm uns verlassen meinen.

Er hat alles angenommen, also ist alles erlöst.“⁸⁷⁵

⁸⁷⁵ RAHNER, KARL: Meditationen, 215.

7. Weg und Solidarität - Imitatio Dei

Das Pogrom vom 9. November 1938 macht jedem deutlich, dass Deutschland kein Land mehr sein will, in dem Juden leben können.⁸⁷⁶ Der Kölner Karmel wird zwar nie belästigt,⁸⁷⁷ doch EDITH STEINS Sorge wächst, sie selbst könnte eine Gefahr für die Gemeinschaft sein. EDITH STEIN ist überzeugt, dass auch für sie nun die Zeit gekommen ist, Deutschland zu verlassen. Am 31. Dezember 1938 erhält sie die Ausreisegenehmigung. Noch am gleichen Tag verlässt sie den Kölner Karmel in Richtung Echt.

Sie lebt sich dort sehr schnell ein und arbeitet auch schriftstellerisch. Sie verfasst Dramen, Gedichte und Kirchenlieder.⁸⁷⁸ Ihr kommt zugute, dass sie sich sehr schnell mit der holländischen Sprache vertraut macht. Sie wird als ein ernster Mensch erlebt, der aus tiefstem Herzen lachen kann.⁸⁷⁹ EDITH STEIN setzt die Arbeit an ihrer Autobiographie und an der mystischen Theologie des DIONYSIUS AREOPAGITA fort.⁸⁸⁰ Von besonderer Bedeutung ist, dass ihre Schwester ROSA STEIN 1940 nach Echt kommen darf. Nach dem Überfall auf die Niederlande versucht der Karmel, EDITH und ROSA STEIN in die Schweiz in Sicherheit zu bringen. Die endgültige Einreiseerlaubnis der schweizerischen Behörden ist auf den 9. September 1942 datiert.⁸⁸¹ Nach Verlesung eines Protestbriefes der niederländischen Bischöfe machen die nationalsozialistischen Behörden ihre Androhung umgehend wahr und verhaften alle katholisch getauften Juden. EDITH STEIN wird mit ihrer Schwester am 2. August 1942 verhaftet und in das polizeiliche Durchgangslager Ammersfoort gebracht und dann weiter in das Sammellager Westerbork. Am 7. August erfolgt der Abtransport nach Birkenau. Ein letztes Lebenszeichen kommt aus Schifferstadt.⁸⁸² Soweit heute bekannt ist, sind alle Katholiken unter den deportierten Juden dieses Transportes am 9. August vergast worden.⁸⁸³

⁸⁷⁶ S.: BENZ, WOLFGANG: Die Juden im Dritten Reich, in: BENZ, WOLFGANG; BERGMANN, WERNER (HGG.): Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus, Freiburg u.a. 1997, 365-394, 375-379.

⁸⁷⁷ S.: MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein, 261.

⁸⁷⁸ S.: ESGA 19 und 20.

⁸⁷⁹ S.: ENDRES, ELISABETH: Edith Stein, 276.

⁸⁸⁰ S.: WEG, 8f.

⁸⁸¹ S.: SBB II, Nr. 775 (09.09.1942), 591f.

⁸⁸² S.: SUZAWA, CHRISTINA K.: "Unterwegs ad orientem": Das letzte Zeugnis Edith Steins, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 227-236.

⁸⁸³ S.: MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein, 273-277.

„Es gehört zur einfachen historischen Redlichkeit zu sagen, daß Edith Stein als Jüdin umgebracht wurde, aber es gehört zur biographischen Redlichkeit, ihr gegenüber zu begreifen, daß sie dieses Schicksal als Christin trug.“⁸⁸⁴

Im weiteren Verlauf soll sich nun der möglichen Deutung EDITH STEINS angenähert werden. Dabei wird das Kreuz von entscheidender Bedeutung sein. Es ist auch zu fragen, in welcher Beziehung Kreuz und Liebe miteinander stehen, denn es ist ja herausgestellt worden, dass die Liebe die entscheidende Rolle bei der Menschwerdung des Menschen und Gottes inne hat. Wichtig ist die Betonung, dass dies alles nur ein vorsichtiges Tasten ist, denn angesichts Auschwitz, können Worte nur brüchig in einen Abgrund fallen.

Die Kreuzeswissenschaft beschreibt einen Weg des Glaubens, der auch das Schweigen Gottes integriert. Bevor dieser Weg dargestellt wird, soll in allgemeiner kursorischer Form das religiöse Erlebnis als solches betrachtet werden.

7.1. Gott entdecken –

Anmerkungen zur Phänomenologie des religiösen Erlebnisses

„Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist. Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem 'non liquet'.“⁸⁸⁵

Mit dieser Fragestellung, die ja gleichzeitig ein Arbeitsauftrag für die Zukunft ist, hat EDITH STEIN ihre Dissertation beendet. Sie fragt, ob und wie ein rein geistiges Wesen, als solches muss ein göttliches Wesen angesprochen werden, in das Leben leiblich verfasster Wesen eingreifen kann. Diese Frage hat Relevanz, denn es besteht die Möglichkeit, dass gerade auf diesem Gebiet echte Erfahrungen gemacht werden können. Zu diesem Zeitpunkt ist die Frage für EDITH STEIN lediglich noch eine an ihre Ausführungen anschließende phänomenologische Sachfrage. Allerdings wird später aus der Frage, die sie philosophisch stellt, eine Frage, die das

⁸⁸⁴ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Heil im Unheilen. Edith Steins Deutung und Annahme der Vernichtung, in: IKaZ 17, 1988, 524-539, 525.

⁸⁸⁵ PE, 132.

Leben ihr stellt. Als sie den Nachlass ihres Mentors und Freundes A. REINACH ordnet, erhält sie auch Anregungen inhaltlicher Art.⁸⁸⁶

Die Erlebnisstruktur des Phänomens ist die Einfühlung. Als Folge des religiösen Erlebnisses lässt sich eine Kraftzufuhr feststellen, sodass die geistige Lebenskraft gesteigert wird. Nach dem Erlebnis muss dieses anerkannt werden und in den Erlebnisstrom des Ichs eingegliedert werden, sodass es vergegenwärtigt werden kann.⁸⁸⁷

Ein religiöses Erlebnis kann nur in Freiheit erlebt werden. Deshalb muss die Person sich dafür geöffnet haben, zumindest darf keine Abwehr mehr vorliegen. Damit das Erlebnis ein integraler Bestandteil des Lebens werden kann, ist die ausdrückliche Anerkennung notwendig. Dies heißt umgekehrt auch, dass eine nachträgliche Distanzierung möglich ist. Hier zeigt sich, wie weit EDITH STEIN menschliche Freiheit denkt.⁸⁸⁸

Der Inhalt des Erlebnisses kann folgendermaßen umschrieben werden: Das Ich erlebt, dass es nicht Nichts ist. Es erfährt sich, über dem Abgrund des Nichts, geborgen und lebt als eine in Beziehung gesetzte Person⁸⁸⁹, denn der Mensch erfährt Gott, der als Liebe in sich Beziehung ist. Dieses innerliche Geschehen wird bei Anerkenntnis verortet, d.h., es führt in die Gemeinschaft der Glaubenden.

Das religiöse Erlebnis ist ein Orientierungserlebnis. Alles vor und nach dem Erlebnis wird von ihm her gedeutet.⁸⁹⁰ Der Vorgang der Annahme des Glaubens ist ein Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Freiheit. Dieses Erleben verschließt den Menschen nicht, sondern drängt ihn zum Handeln, drängt ihn zum Nächsten. Erkenntnis, Liebe und Tat verschmelzen im Glauben zu einer Tat.⁸⁹¹ Das Ja des Menschen zu Gott kann nicht folgenlos bleiben, sondern muss notwendigerweise in die Nachfolge führen und bestimmt das Handeln des Menschen.⁸⁹² „Um sich Ihm aber liebend hinzugeben, müssen wir Ihn als den Liebenden kennen lernen. Und so kann nur Er selbst sich uns erschließen.“⁸⁹³ Gott in

⁸⁸⁶ S.: BECKMANN, BEATE: Phänomenologie und die Wesensgesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses bei Adolf Reinach und Edith Stein, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 37-54, 37-43.

⁸⁸⁷ S.: BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses, 275.

⁸⁸⁸ S.: SCHMITZ-PERRIN, RUDOLF: Phänomenologie und Scientia Crucis im Denken von Edith Stein. Von der Einfühlung zur Mit-Fühlung, in: FZPhTh 42, 1995, 346-366, 360-362.

⁸⁸⁹ S.: BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses, 229.

⁸⁹⁰ S.: ebd., 230.

⁸⁹¹ S.: STEIN, EDITH: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, in: WP, 137-197, 188.

⁸⁹² EES, 374.

⁸⁹³ Ebd., 386.

sein Leben hineinzulassen, heißt also, *die* Liebe in sich Wohnung nehmen zu lassen. Menschliches Leben gestaltet sich von daher aus einer liebenden Grundbeziehung, in der Selbstliebe, Gottesliebe und Nächstenliebe keine Widersprüche mehr sind, sondern sich aus einer Wurzel speisen. Und diese Liebe will sich äußern, sodass das Tun des Willens Gottes eine Selbstverständlichkeit ist und zugleich auch Selbstverwirklichung. Gottes Hingabe an den Menschen beinhaltet also ein Ins-Können-Setzen für den Menschen. Die Entdeckung Gottes durch seine Selbsterschließung ermöglicht eine Selbstentdeckung des Menschen, d.h. die Seele gelangt so „erst recht eigentlich in ihr Innerstes hinein“⁸⁹⁴. In dieser Selbstentdeckung liegt deshalb auch die Entdeckung der Selbstmitteilung Gottes.⁸⁹⁵ Da es sich um ein liebendes Geschehen in Liebe handelt, kann es nur ein freies sein, denn die höchste Form der Freiheit ist die Liebe. So ist die menschliche Freiheit die Grenze göttlicher Macht, die Gott sich selber setzt, m.a.W. „an der menschlichen Freiheit findet sogar Gottes Allmacht eine Grenze, an der er sich freiwillig aus Liebe in die Ohnmacht begibt“⁸⁹⁶.

In die Deskription des religiösen Erlebnisses gehen bei EDITH STEIN Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ontologie/Metaphysik ein. Das *Wie* wird über die Einfühlung als Erkenntnisstruktur beschrieben. Das *Wo* ist der Mensch, der seine Tiefenstrukturen erlebt und durch die Anerkennung zum Klingen bringt. Der Inhalt des Erlebnisses ist philosophisch-theologisch in der Metaphysik zu verorten.⁸⁹⁷ EDITH STEIN geht es aber nicht nur um ein Erleben Gottes und das

„Erleben seiner selbst im Gotteserlebnis, sondern das Verhältnis von ‘Gott’ und Mensch im Erleben der gegenseitigen Erkenntnis und Verbundenheit bis hin zur mystischen Vereinigung“⁸⁹⁸.

Das Erlebnis wird zum Mittelpunkt der Existenz. Es initiiert eine Beziehung gegenseitiger Hingabe und wird so zur Wurzelbeziehung des Menschen in seiner Einmaligkeit. EDITH STEIN denkt den Menschen immer auch konkret und betont seine Einzigkeit und Einmaligkeit. Gerade in der Gottbeziehung wird der einzelne Mensch sich seiner besonderen Stellung bewusst, und das Gottesverhältnis bringt ihn in seiner je eigenen Art und Weise zur Entfaltung. „Religiöse Erfahrung“,

⁸⁹⁴ KW, 127.

⁸⁹⁵ S.: ZIELINSKI, MARTIN: Edith Stein: Der Mensch als Person und Abbild Gottes, in: LebZeug 56, 2001, 136-143, 143.

⁸⁹⁶ BECKMANN, BEATE: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses, 274.

⁸⁹⁷ S.: ebd., 230.

⁸⁹⁸ Ebd., 231.

diesen Begriff zieht EDITH STEIN später vor,⁸⁹⁹ ist also in erster Linie kein spektakuläres punktuelles Geschehen, sondern sie ist ein Entfaltungsprozess. EDITH STEINS eigene Entscheidung für ein religiöses Leben zeigt dies deutlich. Zwar fällt die Entscheidung bzw. der letzte Motivationschub zur Konversion, im Laufe einer Nacht, doch diese Nacht ist ohne die lange Suchbewegung nicht denkbar. Hinzu kommt, dass das Lesen eines Buches, äußerlich betrachtet, unspektakulär ist. Der Ort der Gottbegegnung ist der Mensch, der sich auf seine Tiefen einlässt, d.h., in der Tiefe der Seele liegt der Kern des religiösen Erlebnisses.⁹⁰⁰ Der Werdegedanke, d.h. der Mensch als Werdender, so wie EDITH STEIN es in ihren pädagogischen Schriften beschreibt, ist gerade hier von besonderer Bedeutung. So ist es zwar richtig, dass der Gehalt des Erlebnisses oder der Erfahrung mit Ontologie und Metaphysik zu beschreiben ist, aber EDITH STEIN bindet dies immer an die konkrete Person zurück. Ontologie ist immer geöffnet auf Anthropologie, und auch Metaphysik und Anthropologie verweisen aufeinander, mehr noch, sie gehören ein und derselben Denkbewegung an. In diesem Sinne ist Theologie immer auch Anthropologie.

EDITH STEIN bewegt sich bei der Beschreibung des Phänomens in christlichen Deutungsbahnen. Über diese Voraussetzung reflektiert sie allerdings nie. So bleibt sie auch bei der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis und der Benennung von Philosophie, Glaube und Mystik als den drei Wegen der Gotteserkenntnis in neuscholastischen Bahnen.⁹⁰¹

Wesentliches Merkmal des religiösen Erlebnisses bzw. religiöser Erfahrung ist, dass es sich immer um eine persönliche Begegnung mit Gottes Gegenwart handelt. Eine Begegnung, die liebend eine Beziehung stiftet und die die Liebe, die Gott ist, leben möchte. Liebe als Hingabe verstanden möchte sich frei verschenken und in Freiheit angenommen werden. In der Verunsicherung und der Situation der Gefährdetheit der Person werden Geborgenheit und Halt geschenkt.⁹⁰² Die Begegnungen mit anderen Menschen begleiten das Geschehen, indem sie sowohl helfen, den Ruf in das eigene Innere zu hören, als auch bei der

⁸⁹⁹ S.: ebd. Und zu einer kritischen Einordnung und Sichtung der Religiösen Erfahrung siehe: RICKEN, FRIEDO (HG.): Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004.

⁹⁰⁰ S.: BECKMANN, BEATE: Phänomenologie und die Wesensgesetzlichkeit, 45.

⁹⁰¹ S.: beispielsweise: EES, 104f. PA, 18.

⁹⁰² S.: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Phänomenologie der Gotteserkenntnis und der Gottverbundenheit bei Edith Stein, in: ESJ 11, 2005, 109-133, 121ff.

Verarbeitung und Umsetzung des Erfahrenen Unterstützung geben. Dies umschreibt auch die Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft. Sie steht im Dienst der Ichwerdung des Menschen.

Dennoch: Die Erfahrung der Abgründigkeit und Entzogenheit Gottes, die Erfahrung, Gottes Gegenwart nicht machen zu können, die Erfahrung von Verlassenheit und Schmerz in dieser Beziehung und die Erfahrung, dass die Nachfolge, in die Gott ruft, eine Kreuzesnachfolge ist, blendet EDITH STEIN nicht aus, sondern thematisiert sie ausdrücklich in ihrem letzten Werk.

7.2. Durchkreuzung

Der Mensch wird ganz er selbst in der Beziehung zu seinem Schöpfer. Diese Beziehung ist eine liebende Beziehung. Gott sagt uneingeschränkt Ja zum Menschen und ermöglicht so das Ja des Menschen zu sich selbst und zur Umwelt. In EDITH STEINS Nachzeichnung und damit ihrer Deutung der Mystik des JOHANNES VOM KREUZ wird diese Beziehung näher beleuchtet und vertieft.⁹⁰³

7.2.1. Unvollendet Vollendet

Der äußere Anlass zur Abfassung der Studie im Auftrag der Karmeloberen ist der 400. Geburtstag von JOHANNES VOM KREUZ. EDITH STEIN selbst hatte sich schon eine lange Zeit mit JOHANNES VOM KREUZ vertieft auseinandergesetzt.⁹⁰⁴ Während dieser Beschäftigung wächst seine Bedeutung für sie immer mehr. Dies zeigt sich u.a. in der Wahl ihres Ordensnamens TERESIA BENEDICTA A CRUCE.⁹⁰⁵ Wahrscheinlich hat EDITH STEIN knapp 2 Jahre an der Studie geschrieben, wobei sie viel Zeit auf die Beschaffung der notwendigen Literatur verwenden musste.⁹⁰⁶ Gedacht war die *Kreuzeswissenschaft* wohl als eine ordensinterne Schrift, und somit waren die ersten Adressaten, die EDITH STEIN vor Augen hatte, auch Karmeliten und Karmelitinnen. Es liegt also keine klassische wissenschaftliche Abhandlung vor.⁹⁰⁷ Es kann wohl eher von einem persönlichen Beitrag zur Ordens-

⁹⁰³ S.: FERRER, URBANO: Spuren von Johannes vom Kreuz im Werk Edith Steins, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 135-146, 135.

⁹⁰⁴ Eine erste ausdrückliche Erwähnung findet sich 1927 in einem Brief an INGARDEN (BRI Nr. 117). Zur Suche nach früheren Hinweisen s.: MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein, 123ff.

⁹⁰⁵ S.: SBB II, Nrr.: 352. 580 (14.12. 1934 u. 09.12.1938), 89. 338. Weitere Stationen der Beschäftigung siehe: DOBHAN, ULRICH: Einführung, in: KW, XI-XXXVII, XIV-XVIII.

⁹⁰⁶ S.: DOBHAN, ULRICH: Einführung, ebd. XVIII.

⁹⁰⁷ S.: SBB II, Nr.: 734 (10.06.1942), 542. KW, 3.

spiritualität „an der Hand ihres Ordensvater Johannes vom Kreuz“⁹⁰⁸ gesprochen werden. Insofern hat R. LEUVEN recht, wenn er im Geleitwort zur ersten Ausgabe schreibt:

„Im Studium der Werke des hl. Vaters gelangt sie zur Konzeption des Begriffes Kreuzeswissenschaft in der zweifachen Bedeutung als Theologie des Kreuzes und als Kreuzesschule, d.h. Leben im Wahrzeichen des Kreuzes. Das ganze Werk dient der Herausarbeitung dieser Idee, das dadurch eine tiefergehende Deutung der Kreuzeslehre, ein persönliches Bekenntnis ... wurde“⁹⁰⁹.

TERESIA BENEDICTA A CRUCE versucht in ihrer Darstellung etwas vom Wesen des JOHANNES VOM KREUZ, wie es sich in Leben und Werk zeigt, zu fassen. Leben und Werk sieht sie dabei als Einheit. Wesentlich und einheitsstiftend ist die „Nachfolge Christi auf dem Wege des Kreuzes“⁹¹⁰. Deswegen steht sowohl im biographischen als auch im Werkteil das Kreuz im Mittelpunkt der Beschreibung. Dabei bringt sie deutlich zum Ausdruck, dass es JOHANNES VOM KREUZ um die „Verähnlichung mit dem Geliebten“ in allen seinen Phasen: Leben, Leiden, Sterben, Tod und Auferstehung“⁹¹¹ geht. Die Kreuzesperspektive mag etwas überraschen, denn JOHANNES VOM KREUZ gilt gewöhnlich als Vertreter einer Liebesmystik par excellence. Jede Form der Begegnungsmystik entzieht sich zwar naturwissenschaftlichen Beweisen. Aufweisbar ist jedoch, dass in ihr die Liebe, als Gipfel menschlicher Erfahrung, aktualisiert wird. Vorbild und Ausgangspunkt in diesem Kontext ist das Hohelied der Liebe. Es stellt die Liebe zwischen Braut und Bräutigam dar. In der Deutung wird diese Liebe übertragen auf die Liebe Gottes zu seinem Volk Israel und umgekehrt. In der christlich-allegorischen Deutung wird das Hohelied zu einem Sinnbild für die mystische Hochzeit zwischen Christus und der Kirche oder zu einem Bild der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott.⁹¹² Die Liebe gilt als ein entscheidendes Kriterium für die Echtheit einer jeden mystischen Erfahrung. Als Kennzeichen dieser Liebeserfahrung kann ihre teleologische Ausrichtung genannt werden. Die Liebe ist auf ein Du, das heißt auf das Du schlechthin, ausgerichtet. In der Liebe kann der Höhepunkt der Begegnung mit Gott

⁹⁰⁸ DOBHAN, ULRICH: Einführung, XX.

⁹⁰⁹ LEUVEN, ROMAEUS: Geleitwort, in: STEIN, Edith: Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a cruce, Freiburg u.a. 1983 (ESW; I), VIIIf.

⁹¹⁰ KW, 5.

⁹¹¹ DOBHAN, ULRICH: Einführung, XXII.

⁹¹² S.: DOBHAN, ULRICH U.A. (HGG.): Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang. Vollständige Neuübertragung, Freiburg u.a. 1997, 13f.

erreicht werden. Doch der Mensch bleibt in dieser Erfahrung immer ein sterblicher Mensch, der noch auf dem Weg zu Gott ist. In der Liebe, die bei JOHANNES VOM KREUZ im Willen verankert ist und als Hingabe beschrieben wird, erreicht der/die Mystiker/in den Höhepunkt möglicher Gotterfahrung. Aber der Mensch bleibt weiterhin nur ein Mensch auf dem Weg.⁹¹³ EDITH STEIN nimmt also eine eigene und andere Akzentsetzung vor, die allerdings dem Werk und dem Leben JOHANNES VOM KREUZ immanent ist. Sie gelangt in ihrer Darstellung auch bis zur Auferstehung.⁹¹⁴ Inwieweit die Studie durch EDITH STEIN noch abgeschlossen werden konnte, wird unterschiedlich beurteilt. Es fehlen aber offensichtlich eine abschließende Überarbeitung und ein Schlusskapitel.⁹¹⁵ Sicher ist, dass sie bis zu ihrem Abtransport ins Vernichtungslager an diesem gearbeitet hat.⁹¹⁶

7.2.2. Weg durch die Nacht

„Wenn wir von Kreuzeswissenschaft sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von Wissenschaft zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie. ... Sie ist wohlkannte Wahrheit - eine Theologie des Kreuzes -, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihrem Tun und Lassen, so daß sie aus diesem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wird ... Wird das Geheimnis vom Kreuz ihre innere Form, dann wird sie zur Kreuzeswissenschaft.“⁹¹⁷

Die Wissenschaft des Kreuzes schließt Leben und Denken zusammen. Die Kreuzeswissenschaft ist eine Erfahrungswissenschaft.⁹¹⁸ Es ist die Lebensform für den Menschen, der sich auf das Werden in der Beziehung mit Gott einlässt.

„Johannes will zeigen, dass das Herzstück des geistlichen Lebens nicht die *meditatio ut sensatio vel imaginatio*, die an Bildern und am Fühlen haftende Meditation, sein kann, sondern vielmehr eine *contemplatio ut passio* sein muss - die Nachfolge Christi in reiner Liebe, die Christus und seine Liebeshingabe nicht bloß meditativ anschaut sondern existentiell-kontemplativ nachvollzieht.“⁹¹⁹

⁹¹³ SUDBRACK, JOSEF: Zur christlichen Gotteserfahrung und Mystik. Die Liebesmystik des Christentums, in: SUDBRACK, JOSEF (HG.): Zeugen christlicher Gotteserfahrung, Mainz 1991, 11-33, 21-23.

⁹¹⁴ S.: STEINMETZ, KARL-HEINZ: „Noche oscura“. Überlegungen zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung anhand der Nachterfahrung bei Johannes vom Kreuz, in: RICKEN, FRIEDO (HG.): Religiöse Erfahrung, 126-136, 134.

⁹¹⁵ S.: DOBHAN, ULRICH: Einführung, XXVII.

⁹¹⁶ S.: GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 178.

⁹¹⁷ KW, 5.

⁹¹⁸ S.: SCHMITT, VERONIKA E.: Gebet als Lebensprozeß. Teresa von Ávila. Edith Stein, München 1982, 111.

⁹¹⁹ STEINMETZ, KARL-HEINZ: „Noche oscura“, 134.

Der Beginn des Weges liegt in Gott selbst begründet. Es ist die Anziehungskraft, eine Dynamik, die in Gott wurzelt und den Menschen antreibt, denn sie trifft auf die Sehnsucht des Menschen. Diese Sehnsucht zeigt sich auch darin, dass der Mensch sich in der Situation der „Offenheit des Fragenkönnens“⁹²⁰ vorfindet und beginnt, sich als „Fragender, ein nach dem Wahren, Guten und Rechten Fragender“⁹²¹ zu verstehen. Auf dem Weg, der sichtbar wird in der Hingabe des Glaubens, werden notwendige Prozesse deutlich. Die höchste Form des Glaubens, die der Mensch von sich aus erreichen kann, ist das „credere in Deum, in Gott hineinglauben, sich gläubig in Ihn hineinbegeben“⁹²².

Auf diesem Weg tritt das Bild der Nacht auf, die dreifach qualifiziert ist, nämlich als Nacht der Sinne, als Nacht des Geistes und als Nacht des Glaubens. Diese drei Nächte vertiefen die erreichte Dunkelheit jeweils noch einmal qualitativ. Dabei geht es jedes Mal um Verlust, und zwar um den der eigenen Seele und ihrer Bilder, vor allem der religiösen Bilder. In der Nacht der Sinne wird der Mensch von den Bildern befreit. Er erreicht eine Leere. In der Nacht des Geistes geht das wissenschaftliche Denken, d.h. die Fähigkeit zum Diskurs, zur Analyse, verloren. Es bleibt neben der Leere eine Hilflosigkeit, aber die Möglichkeit zu Neuem ist eröffnet, denn es „zieht ein tiefer Friede ein und eine ständige Erinnerung an Gott“⁹²³. Mit der nächsten Nacht, der Nacht des Glaubens, ist erst das eigentlich Christliche erreicht.⁹²⁴ Es ist nicht gemeint, dass der Glaube irgendein Leid etc. aushalten müsste. Vielmehr erzeugt der Glaube selbst Nacht, indem er alle religiöse Sicherheit verabschiedet.⁹²⁵ Der Glaube ist somit ein anhaltendes Verlieren, nämlich

„der eigenen Maßstäblichkeit, weit über allen Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man nicht mehr selbst überbrückt“⁹²⁶.

Schließlich erscheint ein Bleibendes, die *via crucis*, das „Leerwerden an sich selbst“⁹²⁷. Dieser Vorgang, von JOHANNES VOM KREUZ als *annihilatio*⁹²⁸ beschrieben, kann weder angestrebt noch bewusst herbeigeführt werden, denn der Mensch

⁹²⁰ MÜLLER, ANDREAS U.: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins, Freiburg u.a. 1993 (Sym.; 97), 455.

⁹²¹ Ebd.

⁹²² KW, 97.

⁹²³ Ebd., 45.

⁹²⁴ S.: GERL, HANNA-BARBARA: Heil im Unheilen, 531.

⁹²⁵ S.: KW, 47ff.

⁹²⁶ GERL, HANNA-BARBARA: Heil im Unheilen, 533.

⁹²⁷ Ebd., 534.

„kann sich zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muss das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die passive Nacht vollendet werden, d.h. durch Gott selbst“⁹²⁹.

Am Kreuz JESU wird dies unüberbietbar deutlich, der Bruch der Beziehung zu Gott und die Heilung dieses Bruches.⁹³⁰ Gott wird erkannt als der Unbegreifliche, der alles, was der Mensch kennt, übersteigt. Diese gläubige Hingabe an den Unbegreiflichen vollzieht sich außerhalb von Bildern und anderen sinnlichen Wahrnehmungen und wird daher mit dem Terminus „Dunkelheit“ bezeichnet. In ihr werden Leben, Erkennen, Denken und Lieben zu einer Kraft geeint.⁹³¹ In der Beschreibung der Bewegung fallen die sich widersprechenden Richtungen in eins: „Je höher sie (die Seele; NW) zu Gott aufsteigt, umso tiefer steigt sie in sich selbst hinab: die Vereinigung vollzieht sich im Innersten der Seele, im tiefsten Seelengrund“⁹³². Selbsterkenntnis und Gotterkenntnis korrelieren. Der „Abstieg“ wird zu einem „Überstieg“. Gott als der Ziehende auf diesem Weg ist die Liebe, d.h. die Liebe selbst zieht auf einen Weg zur Vereinigung. Der Weg wird mit einer *Liebesleiter* umschrieben.⁹³³ Die Vereinigung ist eine „Liebesvereinigung“⁹³⁴. Zwar kann die Seele aktiv in diese Dunkelheit eintreten, aber sie wird vollendet. Der Weg wird so zum Weg des Kreuzes, den man nicht wollen, nicht herbeiführen kann. So ist der Weg der Liebe zu einer Nachfolge JESU CHRISTI geworden, ein Weg an das Kreuz, das heißt auch ein Weg in „die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst“⁹³⁵. Damit ist das Liebesgeschehen immer schon durch Leid und Verlassenheit durchkreuzt.

Dabei bleibt es aber nicht, denn das Kreuz hat nicht das letzte Wort, sondern die Auferstehung. Dies bedeutet, dass im Glauben die tiefsten Erfahrungen von Liebe gemacht werden. Worte, die dieses Geschehen angemessen beschreiben können, sind kaum zu finden. Festzuhalten bleibt: „Die Kreuzerfahrung ist Auferstehung, Liebeserfahrung geworden“⁹³⁶. Der Weg des Glaubens ist also ein Weg der Liebe, auf die Liebe zu und von ihr initiiert, d.h. „die Menschwerdung Gottes

⁹²⁸ S.: KW, 52: „völlig verlassen, ja wie vernichtet“.

⁹²⁹ Ebd., 41.

⁹³⁰ S.: GERL, HANNA-BARBARA: Heil im Unheilen, 534.

⁹³¹ S.: KW, 98.

⁹³² Ebd., 128.

⁹³³ S.: ebd., 128.

⁹³⁴ Ebd., 41.

⁹³⁵ GERL(-FALKOVITZ), HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht, 183.

⁹³⁶ BEJAS, ANDRÉS: Edith Stein – Von der Phänomenologie zur Mystik. Eine Biographie der Liebe, Frankfurt u.a. 1987 (DiTh; 17), 112.

und die Wirklichkeit des Kreuzes entlassen uns auf einen Weg, der auf personale Liebe vertrauen darf⁹³⁷. Durch die Einbeziehung der Erfahrung von Kreuz und Verlassenheit wird die Liebe jeglicher Oberflächlichkeit entzogen, vielmehr wird die gesamte menschliche Existenz in der Erfahrung der Liebe gebündelt und vertieft. In aller Deutlichkeit muss an dieser Stelle betont werden, dass Leiden keinen Zweck hat. Aber es kann einen Sinn bekommen, zumindest hat es ein Gesicht am Kreuz erhalten.

„Der Sinn taucht zugleich mit diesem Antlitz auf und verliert sich mit ihm. Mit solcher Paradoxie kann man nicht rechnen – man kann sie erleben oder wohl eher: von ihr eingeholt werden.“⁹³⁸

Der Mensch ist auf den Weg des Glaubens gestellt. Diesen Weg zu beginnen und sich auf die existenziellen Erfahrungen einzulassen, liegt in seinem Freiheitsraum. Dass dieser Weg, wenn er beschritten wird, ein konsequenter Weg in die Nachfolge JESU bis an das Kreuz ist, also eine *via crucis*, ist nach EDITH STEIN und JOHANNES VOM KREUZ eindeutig. Dieser Weg wird jedoch in seiner Gänze von der Liebe, die Gott ist, umfassen. Der Weg wird dadurch nicht etwa leicht. Aber vielleicht wird dieser dunkle Weg des Glaubens erst so gehbar. In der *Kreuzeswissenschaft* wird die Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch zu einem Leitbild für die Erfahrung mit Gott im Leben des glaubenden Menschen. Das innerste Wesen von Liebe ist Hingabe.⁹³⁹ Von daher erschließt EDITH STEIN die immanente Trinität als ein ewiges Geschehen liebender Hingabe. Liebe prägt aber auch die Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Die Hingabe des Menschen an Gott ist nur durch die „Vorausliebe“ Gottes möglich. Sehr konsequent geht EDITH STEIN in ihrer Darstellung von der Spitzenaussage in 1 Joh 4,8 aus. Sie entfaltet dies sowohl für die immanente als auch für die ökonomische Trinität, für die gilt, dass die immanente die ökonomische Trinität ist und umgekehrt.⁹⁴⁰ Diese Einsichten vertieft sie in der *Kreuzeswissenschaft*. Der Weg des Glaubens führt in die Dunkelheit und in die Verlassenheit des Kreuzes. Er ist somit zutiefst Nachfolge JESU CHRISTI. Der Weg, auf den Gott, der die Liebe ist, den Menschen zieht, ist von Liebe, d.h. von Gott selbst, umfassen. Die Gottverlassenheit ist somit Bestandteil christlicher Glaubenserfahrung, die in der Auferstehung ihren unüberbietbaren

⁹³⁷ HERBSTTRITH, WALTRAUD: Die Erfahrung Gottes als Nacht. Spiritualität und Glaubenserfahrung bei Edith Stein, in: ThPQ 139, 1991, 396-400, 400.

⁹³⁸ GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: <<Im Dunkel wohl geborgen>>. Edith Steins mystische Theorie der <<Kreuzeswissenschaft>> (1942), in: IKaZ 36, 2007, 463-477, 469.

⁹³⁹ S.: EES, 352.

⁹⁴⁰ S.: RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens, 141f.

Höhepunkt hat. Aus dieser Hoffnung heraus können Christen leben. Die Spannung zwischen Kreuz und Auferstehung kann aber (noch) nicht aufgelöst werden, sondern muss in beide Richtungen bestehen bleiben und auch so gelebt und erfahren werden.

Liebe kann als ein Schlüssel für das Leben und das Werk EDITH STEINS, und zwar für die Untrennbarkeit von Werk und Leben gelten. Liebe kann das Antlitz der Wahrheit zeigen, die EDITH STEIN suchte. Tun, was Gott ist, also lieben.⁹⁴¹ Fähig werden, sich hinzugeben. In der Nachfolge Jesu zu gehen, heißt genau dies: *imitatio dei*. Für EDITH STEIN war ihre Berufung eine Kreuzesnachfolge und so geht ihr Leben über in eine in ihrer Tiefe kaum auslotbare Stellvertretung.⁹⁴² Liebe legt die Richtung der Antwort auf die Fragen nach dem Woher und Wohin, nach dem Warum und Wofür im Leben EDITH STEINS offen.⁹⁴³ Mehr noch: Letztgültige Antwort auf ihre Frage *Wie werde ich Mensch?* scheint auf. Ich kann Mensch werden, da ich von Gott, der Liebe ist, geliebt bin. Die Liebe schenkt mir die Freiheit zur Entscheidung. Und so kann der Mensch sein je eigenes Leben gestalten, als einen Weg hin zu umfassendem Gelingen.

⁹⁴¹ Interessanterweise kennzeichnet ABRAHAM J. HESCHEL Glauben und Denken des Judentums als „Tun, was Er ist“. Es soll hier nicht um die Einebnung von Unterschieden gehen - Edith Stein interpretiert konsequent trinitarisch. Allerdings scheint mir, dass so eine Denkfigur nur aus einem grundsätzlich auf Beziehung aufbauenden Denken und Glauben kommen kann. Und damit ist auch Dialog möglich, der nicht nur Achtung und Respekt gewährt, sondern darüber hinaus zu einer Vertiefung und Bereicherung des jeweiligen Glaubens und Denkens führt. S.: HESCHEL, ABRAHAM J.: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neunkirchen-Vlyn 3.Aufl. 1992 (InfJud; 2), 224.

⁹⁴² S.: GERL, HANNA-BARBARA: Heil im Unheilen, 525.

⁹⁴³ S.: HEMMERLE, KLAUS: Die geistige Größe Edith Steins, in: Elders, LEO: Edith Stein, 275-289, 277.

Zusammenfassung und Denkanstöße

„Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.“⁹⁴⁴

⁹⁴⁴ SCHELER, MAX: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 87. Diese Zeile stammt aus der 2. Strophe von F. HÖLDERLINS Gedicht „Sokrates und Alcibiades“. Ich danke Prof. Dr. HANS KRAMER, Bochum für diesen Hinweis.

8. Zusammenfassung und Denkanstöße

Es mag bei einer katholischen Heiligen wenig überraschen, dass Menschsein und Menschwerdung etwas mit Gott zu tun haben. Wird der Lebens- und Denkweg EDITH STEINS, TERESIA BENEDICTA A CRUCE, jedoch genauer betrachtet, dann ist dies sehr wohl überraschend. Vielleicht liegt genau hier die Modernität und Aktualität dieser Frau.

EDITH STEIN lebt in einer Zeit großer und tief greifender Erschütterungen. Alles Sichergegläubte stellt sich als höchst fragil heraus. Und es ist die Frage, ob der Mensch, der eine ungeheure Gewalt selbst heraufbeschworen hat, überhaupt noch selbstständig leben und gestalten kann. Gibt es noch Sicherheiten? EDITH STEIN hat erkannt, dass in dieser Situation die Frage nach dem Menschen, was er ist und werden kann, aber auch, was er aus Einsicht nicht mehr wollen sollte, in aller Radikalität gestellt werden muss. Wie kann der Mensch ein Mensch werden, der diesen Namen auch verdient? Gibt es vielleicht in dieser Situation doch einen Halt und kann menschliches Leben dennoch sinnvoll sein? Was kann der Mensch gestalten? Was bedeutet Freiheit? In welchem Zusammenhang steht das individuelle Sein des Menschen mit seinem gemeinschaftlichen Sein? Wie sollte Erziehung geschehen in Zeiten der Unsicherheit? EDITH STEIN stellt, obschon in ihrer Zeit, höchst aktuelle Fragen. Damit sind aber auch ihre Antworten und wie sie diese findet für die heutige Situation des Menschen von bleibender Bedeutung.

In EDITH STEINS Leben wird deutlich, woran jede Religiosität reift. Sie bricht mit jeder Form von Religion, die sie als einen bloßen Ritus, eine leere Konvention, erfährt. Religion muss, will sie echt sein, in der Tiefe der Existenz verankert sein. Es sind Begegnungen, die ihre Suchbewegung begleiten. Viele Gemeinden sind heute kaum mehr solche Erfahrungs- und Begegnungsräume, bzw. werden als solche nicht mehr wahrgenommen.

EDITH STEIN sucht die Antwort auf ihre Fragen zuerst in der Phänomenologie E. HUSSERLS. Alles Selbstverständliche kann hier neu untersucht und einer Klärung zugeführt werden. Alle ihre Kräfte werden entbunden. Die Phänomenologie macht die Vorurteile bewusst und befreit zu einem Denken, das sich an der Sache orientiert. EDITH STEIN entdeckt in der Einfühlung die Erkenntnisstruktur, die der Gefahr einer solipsistischen Verengung, wie sie im Denken E. HUSSERLS zumindest latent gegeben ist, eine grundlegende Absage erteilt. Sie stellt heraus, dass das Ich und der Andere und damit auch die Welt als gegeben anzusehen sind.

Die Einfühlung bringt den Anderen in seiner bleibenden Andersheit zur Gegebenheit. Das Ich als notwendige Trägerstruktur ist unhinterfragbar. EDITH STEIN verfängt sich aber nicht in diesem strukturellen Denken, vielmehr findet sie in der Person immer den Weg zur existenziell realen Ebene und verbindet beide einander fundierend. Auf realer Ebene sind der Andere und die Gemeinschaft notwendig zur vollen Konstitution des Ichs. Das Ich wird durch den Anderen erst zum Ich. Der Andere wird so zum Du und ein Wir kann entstehen. Eine Gemeinschaft oder ein Staat können jedoch niemals an die Stelle des Ichs treten, vielmehr stehen die Gemeinschaft und der Staat im Dienst der Ichwerdung des Menschen. Dies gilt auch für die Kirche. EDITH STEIN vernetzt in der Person Erkenntnistheorie und Ontologie, so öffnet sie phänomenologisches Denken für die existentielle Dimension, ohne sich um phänomenologische Klarheit und Erkenntnissicherheit zu bringen.

Die voreilige und einfache Einteilung, EDITH STEIN nach ihrer Konversion als Thomistin abzuschreiben, um damit ihren Beitrag für das phänomenologische Denken nicht mehr sehen zu müssen, wird ihrer Leistung in keiner Weise gerecht.⁹⁴⁵ THOMAS VON AQUIN ist für ihre Entwicklung sehr wichtig. Aber inhaltlich denkerisch ist der Schritt zu Augustinus vorgezeichnet. EDITH STEIN ist keine Thomistin. Sie entwickelt ihr eigenständiges Denken im Dialog weiter. Gerade zum besseren Verständnis des Intersubjektivitätsgedankens und des Begriffs der Liebe bei E. HUSSERL ist eine Einbeziehung wenigstens von *PE* und der *Beiträge* dringend geboten.⁹⁴⁶

Die Öffnung auf die anthropologisch existentielle Perspektive, die nicht nur ihrem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse entspricht, trägt sie auch in das theologisch/christlich-philosophische Denken ihrer Zeit ein. Die Philosophie konnte in der Zeit der existenziellen Krise dem Anspruch der Letztbegründung nicht mehr gerecht werden. Die Erfahrung der Gottbegegnung wird zum Schlüsselerlebnis, von dem aus alles eine tiefe letztgültige Orientierung erfährt. Sie erfährt den sich ihr hingebenden Gott, der so lieben kann, dass er zu einer freien Antwort befreit. Die Beziehung zu Gott wird zu *der* Wurzelbeziehung. Denken, Leben, Tun, Ich und Gemeinschaft, Selbstverwirklichung und Nächstenliebe sind

⁹⁴⁵ Stellvertretend sei hier genannt: WALDENFELS, BERNHARD: Einführung in die Phänomenologie, München 2001, 41.

⁹⁴⁶ S.: MACINTYRE, ALASDAIR: Edith Stein. A Philosophical Prologue, 110f. HACKERMEIER, MARGARETHA: Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein, in: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith Stein, 135-142, 135. 138-142.

keine Gegensätze mehr, sondern werden durch ihre Orientierung auf den Liebenden zu einer Kraft geeint. Für EDITH STEIN ist die Philosophie damit nicht überflüssig geworden, aber sie hat eine Grenze, die sie zwar noch erkennen kann, inhaltliche Aussagen sind ihr darüber hinaus nicht möglich. Der Mensch wird so in eine Entscheidung gerufen. Der Mensch, der weiter fragt, weil er ahnt, dass hinter der Grenze eine Antwort auf sein tiefstes Sehnen liegt, „springt“ in den Glauben. EDITH STEIN ist Teil einer Bewegung geworden, die einen Dialog zwischen moderner Philosophie und christlichem Denken anstrebt. Die neuscholastisch eingegengte Katholizität wird so von innen her geöffnet, zu einer kritischen Zeitgenossenschaft hin. Dies ist auch heute - unter geänderten Zeitumständen - die Aufgabe des Christentums und seiner Theologie. Aus diesem Versuch einer Synthese erwächst eine anthropologisch gewendete Theologie. Diese Theologie kann nun auch wieder den realen Menschen in allen seinen Dimensionen und Fragen sehen und denken und ihm Hilfe zur Lebensbewältigung anbieten. Damit steht EDITH STEIN in der Linie von katholischen Denkern und Denkerinnen, die die Wege zum II. Vatikanischen Konzil ermöglicht haben. Indem EDITH STEIN ihr gesamtes Denken immer an die konkrete Person zurückbindet, ist für sie Ontologie immer geöffnet auf Anthropologie, und auch Metaphysik und Anthropologie verweisen aufeinander, mehr noch, sie gehören einer einzigen Denkbewegung an. In diesem Sinne ist Theologie immer Anthropologie.

EDITH STEIN setzt dies in ihren pädagogischen Arbeiten und ihrem Denken um. Die Erziehung muss immer zur Selbstgestaltung führen. Der Erzieher/die Erzieherin soll dem Kind helfen, sich selbst zur Entfaltung zu bringen. Es geht um die je eigene Individualität. Der eigentliche Erzieher ist Gott. Dies ist allerdings nicht im Sinne des alles überwachenden und strafenden Gottes misszuverstehen. Gott ist vielmehr der Garant der Individualität, indem er jede/n Einzelnen zu ihrer/seiner Lebensart ruft. Der Mensch kann sich selbst in die Hand nehmen und einen Entwurf seines Lebens wagen. Über dieses Können kann noch einmal entschieden werden. Diese Selbstgestaltung ist aber nur möglich, wenn der Mensch ein Bild von seinem Ziel hat. Gott bietet dem Menschen dieses Ziel an, aber er zwingt ihn nicht zur Annahme. Gewollt ist die freie Entscheidung, die/der zu werden die/der sie/er von Gott aus gesehen immer schon ist. Der Mensch ist dabei wesentlich frei, d.h., er hat auch die Freiheit sich selber zu verfehlen. Diese Freiheit wird durch Gott selbst geschenkt und getragen.

Christentum und Freiheit nicht als unüberbrückbare Gegensätze aufzufassen, ist nicht selbstverständlich. Im 20. Jahrhundert kann Personsein aber nur mit Freiheit gedacht werden.⁹⁴⁷ Der Mensch ist also werdend Person, frei Individuum, Kulturwesen und Gottsucher und dies immer in seiner/ihrer je eigenen Art und Weise. Dabei kann Ichwerdung realiter nur in Gemeinschaft geschehen. Die Verbindung von Person- und Werterkenntnis, die sie mit M. SCHELER verbindet, zieht sich durch ihr gesamtes Werk und wird in ihren pädagogischen Aussagen von besonderer Bedeutung. Die Selbstgestaltung kann nur in Auseinandersetzung mit der Welt geschehen. Wertfühlen und Wertvergleich sind hier zu nennen, denn Werte fordern zur Stellungnahme und zum Handeln auf. Die spezifisch personale Form des Wollens und Handelns ist die freie Entscheidung. Das Sein, das für das einzelne Ich ein gewolltes und geliebtes Sein ist, ermöglicht es ihm, sich zu gestalten. Und weil er dies kann, soll er es auch tun. Bedingung der Möglichkeit von Gestaltung ist Freiheit, denn Sollen setzt Freiheit voraus. Für eine christliche Pädagogik heißt dies, sich nicht abzuschotten, sondern zu aktiver Auseinandersetzung in der Gesellschaft zu befähigen, zum Wohle aller. Für die Pädagogik ihrer Zeit macht EDITH STEIN deutlich, dass vor aller möglichen Konzeption anthropologische Grundlagenarbeit ansteht. Das implizit zugrunde gelegte Menschenbild muss bewusst gemacht werden, um so die Stärken und Schwächen desselben aufzudecken. So kann es auch begründet in das Eigene integriert werden oder abgelehnt werden. EDITH STEIN macht u.a. darauf aufmerksam, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse zwar wichtig für eine ganzheitliche Pädagogik sind, dass aber die Naturwissenschaft keine Einordnung in einen übergeordneten Sinnzusammenhang leisten kann. Es ist mehr als bloß „logisch“, sich erst Gedanken zu machen, was der Mensch ist und was er sein soll, bevor man anfängt, ihn pädagogisch oder naturwissenschaftlich/medizinisch formen zu wollen.

EDITH STEIN selbst öffnet ihr ontologisches Denken durch die Einbeziehung des Kontingenzgedankens in *Endliches und Ewiges Sein*. Entscheidend für alle ihre Überlegungen ist, dass der Anfang der Reflexion unter den Bedingungen der Moderne immer der Reflexionsträger selber sein muss. So kann auch die Tradition, bei allem bleibenden Unterschied, über-setzt und erhellend oder auch korrigierend in die Argumentation eingebracht werden. Der Gedanke der Entfaltung des Ichs auf das hin, was es von Gott aus gesehen immer schon ist, wird nicht nur

⁹⁴⁷ S.: KOBUSCH, THEO: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 2., durchges. u. erw. Aufl. 1997, 22.

aufgenommen, sondern phänomenologisch im Dialog mit M. HEIDEGGER und klassisch mit ARISTOTELES und THOMAS durchdacht. Philosophisch lässt sich auf ein letztgültiges Sein schließen. Das Ich findet sich als Geworfenes in der Welt vor und erfährt sich als haltlos, nicht notwendig und vom Fall ins Nichts bedroht. Es existiert in Prozessen, d.h. im Werden. Daraus ergeben sich weitere Fragen: Woher kommt das Ich? Wohin entfaltet es sich? Woher kennt es die Richtung der Entwicklung? Für die Beantwortung dieser Fragen zieht sie die Erfahrung von Halt und die menschliche Sehnsucht nach Fülle heran. Dies ist EDITH STEIN methodisch möglich, da sie seit ihrer Promotion und den nachfolgenden phänomenologischen Auseinandersetzungen um das Realismus-Idealismus-Problem das Phänomen Mensch sowohl in seinem Wesen als auch immer in seiner Konkretheit und Frag-würdigkeit untersuchen kann. Es geht ihr darum, den Menschen mit all seinen Erfahrungen wahr-zunehmen. Der Mensch bewegt sich zwischen den Polen von Haltlosigkeit und Halt, Bedrohtheit und Sehnsucht nach Fülle. Vor aller Reflexion erfährt das Ich das Licht des göttlichen Logos. Der Logos will hinter den kontingenten Dingen der Welt durchscheinen und kann deswegen, wenn auch nur dunkel, erahnt und erspürt werden. Der Mensch sehnt sich danach, sein Wesen, das seinen Ursprung in Gott hat, voll zur Entfaltung zu bringen. Er fällt nicht aus dem Nichts ins Nichts. So schafft es EDITH STEIN, ein eher statisches Substanzdenken und ein Prozessdenken in der Person miteinander zu verbinden. Der Mensch ist in seinem Kern von Gott geliebt und kann so das im Kern grundgelegte Bild seiner selbst zur Entfaltung bringen. Sein Sein legt ihn nicht in der Art fest, dass in der Deskription eines Menschen der Mensch als solcher umfassend beschrieben ist. Jeder Mensch ist in seiner Einmaligkeit und Individualität gewollt und kann nur in Prozessen, u.a. in der Gemeinschaft sein Menschsein entfalten. Um es deutlich festzuhalten: Jeder einzelne Mensch ist immer mehr als ein gattungstypisches Exemplar. Mit ihrer klaren Benennung von Ursprung und Ziel des endlichen Menschen und der kontingenten Dinge hat EDITH STEIN bewusst Glaubenswissen und -erfahrung an die Stelle eingebracht, wo der „philosophische“ Verstand an seine Grenzen stößt. Das Ich ist gespannt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und kann als endliches Wesen die Unendlichkeit niemals fassen. Das kontingente Ich bedarf des Ewigen Seins. Es zielt auf die Ewigkeit, nach der es sich sehnt. EDITH STEIN versucht nun das menschliche Personsein tiefer zu fassen, indem sie den Ursprung menschlichen Seins bedenkt. Der Mensch ist ein

Abbild Gottes, und Gott ist die Liebe. Der Mensch, der für seine Entfaltung ja ein Ziel haben muss, soll sie nicht ins Leere laufen, entdeckt dieses Zielbild, wenn er sich auf die Beziehung zu Gott einlässt. Der Mensch kann, denn er ist wesenhaft frei, entscheiden, ob er das Angebot Gottes für sich wahrnehmen möchte. Er kann in dieser liebenden und damit freimachenden Beziehung in sich das gesuchte Bild entdecken. Er erfährt sich als bedingungslos geliebt und kann so sein Leben gestalten und wahrhaft Mensch werden. Diese tiefste und intimste, mit Worten nicht wirklich zu fassende Beziehung ermöglicht Selbstannahme. Und diese Selbstliebe führt zum Nächsten, zur Welt. Damit hat EDITH STEIN die ontologische Dimension von *Endliches und Ewiges Sein* personal existenziell aufgebrochen. Wie wird der Mensch Mensch? Der Mensch wird Mensch, wenn er sich entscheidet, dem Angebot Gottes zu trauen. Der Mensch wird Mensch, wenn er sich lieben lässt und so selber lieben kann.

Das Wesen der Liebe ist Hingabe.⁹⁴⁸ Es geht hier um eine Liebe die sich durchkreuzen lässt. Eine Liebe, die in letzter Konsequenz bereit ist, sich selber ganz hinzugeben, sich ganz zu verlieren. Es geht um eine Liebe, die nicht nur in das Leid begleitet, sondern die selber Leid wird und so Leid sprengt. Diese Liebe kann passiv erdulnd und aktiv kämpferisch zugleich sein. Sie entbindet die Kräfte, die Gesellschaft wirklich wandeln, zu mehr Menschlichkeit hin.⁹⁴⁹ Der menschengewordene Gott wird wahrer Mensch und kann sich so ganz dem Leid hingeben, um so den Menschen liebend das Angebot wahren Lebens zu machen. Es geht darum, das zu leben, was Gott ist. Der Ruf in die *imitatio dei* ist ein Ruf zur Menschwerdung.

⁹⁴⁸ S.: EES, 352.

⁹⁴⁹ S.: DEUS CARITAS EST, 19, 26-29.

9. Literaturverzeichnis

9.1. Literatur zu EDITH STEIN

9.1.1. Werke EDITH STEINS

- Le Intervention M^{lle} Stein (ci-dessus, pp. 84-86), in: JEST 1, 1932, 101-113.
- Des HL. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (*Quaestiones Disputatae De Veritate* Bd. 1 (*Quaestio* 1-13), Louvain u.a. 1952. Bd. 2 (*Quaestio* 14-29), Louvain u.a. 1955. Erschienen als Sonderausgabe der ESW III und IV. *Quaestiones*
- Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, Louvain u.a. 1962 (ESW; VI). *WP*
- Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie, in: STEIN, Edith: WP, 1-17. *WBP*
- Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, in: WP, 137-197.
- Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft. Eine Untersuchung über den Staat, Tübingen 2.Aufl. 1970. *Beiträge*
IG
PK
- Eine Untersuchung über den Staat, Freiburg u.a. 2006 (ESGA; 7). *US*
- Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, in: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Tübingen 2. Aufl. 1974 (1. Aufl. erschien als Ergänzungsband zum Bd. 10 des JPPF, hrsg. von Edmund Husserl 1929), 315-338. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*
- Zum Problem der Einfühlung, Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980. *PE*
- Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a cruce, Freiburg u.a. 1983 (ESW; I).
- Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, Freiburg u.a. 2003 (ESGA; 18). *KW*
- Das Weihnachtsgeheimnis, in: HERBSTTRITH, Waltraud: Edith Stein. Wege zur inneren Stille, Aschaffenburg 1987, 55-69.
- Was ist Phänomenologie?, in: ThPh 66, 1991, 570-573.

- Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933), Freiburg u.a. 2000 (ESGA; 2). *SBB I*
- Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942), Freiburg u.a. 2000 (ESGA; 3). *SBB II*
- Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, Freiburg u.a. 2000 (ESGA; 13).
 - Christliches Frauenleben, in: STEIN, Edith: Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, Freiburg u.a. 2000 (ESGA; 13), 79-114.
- Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden, Freiburg u.a. 2001 (ESGA; 4). *BRI*
- Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, Freiburg u.a. 2001 (ESGA; 16).
- Übersetzung II. J.H. Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846), Freiburg u.a. 2001 (ESGA; 22). *Ü II (Newman)*
- Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge, Freiburg u.a. 2002 (ESGA; I). *LJF*
- Der Brief an Papst Pius XI., in: StZ 128, 2003, 147-150.
- Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, Freiburg u.a. 2003 (ESGA; 17) *WEG*
- Einführung in die Philosophie, Freiburg u.a. 2004 (ESGA; 8). *EPh*
- Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, Freiburg 2004 (ESGA; 14). *AMP*
- Übersetzungen I. J.H. Newman. Die Idee der Universität, Freiburg u.a. 2004 (ESGA; 21). *Ü I (Newman)*
- Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, Freiburg 2005 u.a. (ESGA; 10). *PA*
- Was ist der Mensch?. Theologische Anthropologie, Freiburg u.a. 2005 (ESGA; 15). *WIM*
- Übersetzungen von Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik, Freiburg u.a. 2005 (ESGA; 25). *Ü V (Koyré)*
- Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Freiburg u.a. 2006 (ESGA; 11/12). *EES*

- Martin Heideggers Existentialphilosophie, in: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum des Seins, Freiburg u.a. 2006 (ESGA; 11/12), 445-499. *Martin Heideggers Existentialphilosophie*

9.1.2. Weitere Literatur zu EDITH STEIN

- AVÉ-LALLEMANT, EBERHARD: Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius - Begegnung in Leben und Werk, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen, 55-78.
- BATZDORFF-BIBERSTEIN, SUSANNE: Erinnerungen an meine Tante Edith Stein, in: HERBSTRIETH, WALTRAUD (HG.): Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz ²1998, 73-81.
- BATZDORFF, SUSANNE M.: Edith Stein - meine Tante. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen, Würzburg 2000.
- BECKMANN, BEATE: >>An der Schwelle der Kirche<<. Freiheit und Bindung bei Edith Stein und Simone Weil, in: ESJ 4, 1998, 531-548.
- BECKMANN, BEATE: Phänomenologie und die Wesensgesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses bei Adolf Reinach und Edith Stein, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 37-54.
- BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Einführung, in: AMP, XVII-LIII.
- BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Phänomenologie der Gotteserkenntnis und der Gottverbundenheit bei Edith Stein, in: ESJ 11, 2005, 109-133.
- BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Denkerin des Glaubens - Edith Stein (1891-1942), in: LANGER, MICHAEL U.A. (HGG.): Die theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit, München 2005, 86-98.
- BECKMANN-ZÖLLER, BEATE: Adolf und Anne Reinach – Edith Steins Mentoren im Studium und auf dem Glaubensweg, in: ESJ 13, 2007, 77-101.

- CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: Meine Freundin Edith Stein (1958), in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins, Tübingen 1991, 176-187, 182f.
- DOBHAN, ULRICH: Teresa von Avila und Edith Stein, in: IKaZ 27, 1998, 494-514.
- DOBHAN, ULRICH: Einführung, in: STEIN, EDITH: Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, Freiburg u.a. 2003 (ESGA; 18), XI-XXXVII.
- DONABAUM, ELISABETH: Pädagogik bei Edith Stein, in: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith Stein, 233-241.
- FELDES, JOACHIM: >>Oh, diese Philosophin!<< - Joseph Schwind als geistlicher Begleiter Edith Steins, in: ESJ 13, 2007, 49-76.
- FERRER, URBANO: Spuren von Johannes vom Kreuz im Werk Edith Steins, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 135-146.
- FERRER, URBANO: Kausalität und Motivation bei Edith Stein, in: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith Stein, 43-58,
- FETZ, RETO L.: Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität, in: FETZ, RETO L. U.A. (HGG.): Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein Symposium Eichstätt 1991, Freiburg u.a. 1993 (Phänomenologische Forschungen; 26/27), 286-319.
- FIDALGO, ANTONIO C.: Der Übergang zur objektiven Welt. Eine kritische Erörterung zum Problem der Einfühlung bei Edith Stein, Darmstadt 1985.
- FIDALGO, ANTÓNIO: Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik, in: FETZ, RETO L. U.A. (HGG.): Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein Symposium Eichstätt 1991, Freiburg u.a. 1993 (Phänomenologische Forschungen; 26/27), 90-106.
- FLOREK, ZDZISLAW: Der mystische Läuterungsprozess - ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein, Stuttgart 2004 (Ursprünge des Philosophierens; 8).

- GERL-FALKOVITZ, Heil im Unheilen. Edith Steins Deutung und Annahme der
HANNA-BARBARA: Vernichtung, in: IKaZ 17, 1988, 524-539.
- GERL-FALKOVITZ, „Ganz offenes Auge“, in: STEIN, EDITH: Einführung in die
HANNA-BARBARA: Philosophie, Freiburg u.a. 1991 (ESW; 13), 265-277.
- GERL-FALKOVITZ, Edith Stein, in: SEKRETARIAT DER BISCHOFSSKONFERENZ
HANNA-BARBARA: (HG.): Edith Stein zur Heiligsprechung am 11. Oktober
1998. Hirtenwort der Deutschen Bischöfe zur Heiligspre-
chung von Edith Stein, Bonn 1998 (Arbeitshilfen; 144), 9-
21.
- GERL-FALKOVITZ, Endliches und Ewiges Sein. Der Mensch als Abbild der
HANNA-BARBARA: Dreifaltigkeit nach Edith Stein, in: IKaZ 27, 1998, 548-
562.
- GERL
(-FALKOVITZ), Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie. Mystik.
Leben, Mainz 3. Aufl. 1999.
HANNA-BARBARA:
- GERL-FALKOVITZ, Einleitung, in: BRI, 9-25.
HANNA-BARBARA:
- GERL-FALKOVITZ, „Sein ganzes Leben ist nur ein Suchen nach der religiösen
HANNA-BARBARA: Wahrheit gewesen“. Edith Stein im Gespräch mit John
Henry Newman. Einführung, in: Ü II (Newman), IX-
XXVII.
- GERL-FALKOVITZ, Deutsche Geistesgeschichte im Jahrzehnt 1918-1928,
HANNA-BARBARA: konzentriert im Blick auf Edith Stein, in: BECKMANN,
BEATE u.a. (Hgg.): Edith Stein. Themen – Bezüge – Do-
kumente, 149-170.
- GERL-FALKOVITZ, Edith Stein. Kontingenz im Spannungsfeld von Ontologie
HANNA-BARBARA: und Phänomenologie, in: MUNZ, REGINE (HG.): Philoso-
phinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004, 28-53.
- GERL-FALKOVITZ, Einführung, in: Ü V (Koyré), VII-XV.
HANNA-BARBARA:
- GERL-FALKOVITZ, <<Im Dunkel wohl geborgen>>. Edith Steins mystische
HANNA-BARBARA: Theorie der <<Kreuzeswissenschaft>> (1942), in: IKaZ
36, 2007, 463-477.

- GOSEBRINK, HIL- >>Wissenschaft als Gottesdienst<<. Zur Bedeutung Tho-
DEGARD M.: mas' von Aquin für Edith Stein in ihrer Speyerer Zeit
(1923-1931), in: ESJ 4, 1998, 511- 530.
- HACKERMEIER, Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein, in:
MARGARETHA: BECKMANN-ZÖLLER U.A. (HGG.): Die unbekannte Edith
Stein, 135-142.
- HAGENGRUBER, Das Unsichtbare sichtbar machen. Die soziale Wirklich-
RUTH: keit und ihre Grundlagen in der Philosophie von Edith
Stein, in: ESJ 10, 2004, 157-173.
- HART, JAMES G.: Notes on Temporality, Contingency, and Eternal Being:
Aspects of Edith Stein's Phenomeno- logical Theology,
in: BECKMANN, BEATE U.A. (HG.): Edith Stein. Themen -
Bezüge - Dokumente, 97-106.
- HECKER, HER- Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein, Würz-
BERT: burg 1995 (StSSTh; 12).
- HEDWIG, KLAUS: Über den Begriff der Einfühlung in der Dissertations-
schrift Edith Steins, in: ELDERS, LEO: Edith Stein, 239-
251.
- HEMMERLE, Die geistige Größe Edith Steins, in: ELDERS, LEO: Edith
KLAUS: Stein: Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen
des Internationalen Edith Stein-Symposiums, Rolduc 2.-4.
November 1990, Würzburg 1991, 275-289.
- HERBSTRITH, Hans Lipps im Blick auf Edith Stein, in: Dilthey-Jahrbuch
WALTRAUD (HG.): 6, 1989, 31-51.
- HERBSTRITH, Die Erfahrung Gottes als Nacht. Spiritualität und Glau-
WALTRAUD: benserfahrung bei Edith Stein, in: ThPQ 139, 1991, 396-
400.
- HERBSTRITH, Edith Stein. Etappen eines philosophischen Werdegangs,
WALTRAUD: München u.a. 2.Aufl. 1997.
- HERBSTRITH, Um der Liebe willen. Glaubenserfahrungen: Teresa von
WALTRAUD: Avila, Johannes vom Kreuz, Therese von Lisieux, Edith
Stein, München u.a. 1998.
- HERBSTRITH, Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbst-
WALTRAUD: zeugnissen, Mainz 3.Aufl. 2001.

- HERBSTRITH, Art.: Stein, Edith, in: TRE 32, 127-130.
WALTRAUD:
- HERBSTRITH, Edith Stein - ihr wahres Gesicht?. Jüdisches Selbstver-
WALTRAUD: ständnis - Christliches Engagement - Opfer der Shoa,
Münster 2006 (Forum Religionsphilosophie; 13).
- HÖFLINGER, AN- Das Universalienproblem in Edith Steins Werk <<Endli-
TON: ches und Ewiges Sein>>, Freiburg 1968.
- HUGHES, JOHN: Edith Stein's doctoral thesis on empathy and the philoso-
phical climate from which it emerged, in: Teresianum 36,
1985, 455-484.
- IMHOF, BEAT W.: Edith Steins philosophische Entwicklung, Basel u.a. 1987
(Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte;
10).
- INGARDEN, Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, in:
ROMAN: FZPhTh 26, 1979, 456-480.
- KLUETING, HARM: >>Secretum meum mihi<<. Eine Anmerkung zu Edith
Stein, in: ESJ 11, 2005, 65-75.
- KOEPCKE, COR- Edith Stein. Ein Leben, Würzburg 1990.
DULA:
- KÖRNER, Einfühlung nach Edith Stein. Phänomenologie und Christ-
REINHARD: sein heute, in: ESJ 5, 1999, 325-337.
- KÜHLEM, DORO- „Das zu werden, was sie sein soll“. Mädchen- und Frau-
THY: enbildung bei Edith Stein, Buttenwiesen 2001.
- KÜHN, ROLF: Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition
Edith Steins, in: FZPhTh 35, 1988, 159-173.
- KRIELE, MARTIN: Edith Steins >>Untersuchung über den Staat<<, in:
HERBSTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog. Zur
Philosophie Edith Steins, Tübingen 1991, 83-92.
- LAMMERS, ELISA- Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein - das ent-
BETH: scheidende Jahr in Münster, Münster 2003.
- LEMBECK, Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein, in: ThPh
KARL-HEINZ: 63, 1988, 182-202.
- LEMBECK, Zwischen Wissenschaft und Glauben. Die Philosophie
KARL-HEINZ: Edith Steins, in: ZKTh 112, 1990, 271-287.

- LEUVEN, ROMAEUS: Geleitwort, in: STEIN, EDITH: Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a cruce, Freiburg u.a. 1983 (ESW; I).
- LEUVEN, ROMAEUS: Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins. Reife und Vollendung, Druten u.a. 1983 (ESW; X).
- LOTZ, JOHANNES B.: Hinführung, in: STEIN, EDITH: Zum Problem der Einfühlung, Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980.
- MACINTYRE, ALASDAIR: Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922, Lanham u.a. 2007.
- MATZKER, REINER: Einfühlung. Edith Stein und die Phänomenologie, Frankfurt u.a. 1991.
- MÜLLER, ANDREAS U.: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins, Freiburg u.a. 1993 (Sym.; 97).
- MÜLLER, ANDREAS U.: Emmanuel Levinas und Edith Stein, in: ESJ 3, 1997, 367-384.
- MÜLLER, ANDREAS U.; NEYER, MARIA A.: Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Zürich u.a. 2. Aufl. 1998.
- MÜLLER, ANDREAS U.: Bausteine zu einer Philosophischen Anthropologie. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik in Edith Steins Vorlesung in Münster 1932/33, in: KAUFMANN, RENÉ U.A. (HGG.): Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden 2005 (Dresdner Hefte für Philosophie; 13), 181-196.
- NEYER, MARIA A.: Edith Steins Werk >>Endliches und ewiges Sein<<. Eine Dokumentation, in: ESJ 1, 1995, 311-343.
- NEYER, MARIA A.: Teresia Renata Posselt ocd. Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel, in: ESJ 8, 2002, 319-333. Fortsetzung in: ESJ 9, 2003, 447-487.
- NEYER, MARIA A.: Edith Stein Studienreise 1932 nach Paris. Teil 1: Von Breslau nach Würzburg, in: ESJ 11, 2005, 31-64. Fortsetzung in: ESJ 12, 2006, 9-28. und in: ESJ 13, 2007, 9-48.

- NOTA, JAN H.: Edith Stein - Max Scheler - Martin Heidegger, in: ELDERS, LEO: Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung, 227-237.
- NOTA, JAN H.: Die frühe Phänomenologie Edith Steins, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins, Tübingen 1991, 57- 71.
- OTT, HUGO: Edith Stein und Freiburg, in: FETZ, RETO L.: Studien zur Philosophie von Edith Stein, 107-139.
- OTTO, ELISABETH: Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein, Vallendar-Schönstatt 1990.
- PETERMEIER, MARIA: Die religiöse Entwicklung der Edith Stein. Eine Untersuchung zur Korrelation von Lebens- und Glaubensgeschichte, Frankfurt a.M. u.a. 1998 (ElTh; 10).
- PRZYWARA, ERICH: Thomas von Aquin deutsch, in: StZ 121, 1931, 385f.
- PRZYWARA, ERICH: In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955.
- REIFENRATH, BRUNO H.: Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins, Frankfurt a.M. 1985.
- RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA: Einleitung, in: US, IX-XXXI,
- RUF, JOSEF: Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung in Edith Steins Buch Endliches und Ewiges Sein, Augsburg 1973.
- SCHMITT, VERONIKA E.: Gebet als Lebensprozeß. Teresa von Ávila. Edith Stein, München 1982.
- SCHMITZ-PERRIN, RUDOLF: Phänomenologie und Scientia Crucis im Denken von Edith Stein. Von der Einfühlung zur Mit-Fühlung, in: FZPhTh 42, 1995, 346-366.
- SCHULZ, PETER: Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik, Freiburg u.a. 1994.
- SEPP, HANS R.: Edith Steins Stellung innerhalb der Phänomenologischen Bewegung, in: ESJ 4, 1998, 495-509.

- SEPP, HANS R.: Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine >Schule<, in: ESJ 3, 1997, 237-261.
- SEPP, HANS R.: Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, Würzburg 2003 (Orbis Phaenomenologicus; Perspektiven 1), 13-23.
- STALLMACH, JOSEF: Edith Stein - von Husserl zu Thomas von Aquin, in: HERBSTRIETH, WALTRAUD (HG.): Denken im Dialog, 42-56.
- STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edith Stein - Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls, in: ESJ 1, 1995, 15-35.
- SUZAWA, CHRISTINA K.: „Unterwegs ad orientem“: Das letzte Zeugnis Edith Steins, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 227-236.
- TAPKEN, ANDREAS: Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohut und Edith Stein, Mainz 2003.
- TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO: Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts. Schwester Teresia Benedicta a cruce Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto, Freiburg 1957 (Erstveröffentlichung 1948).
- TOMMASI, FRANCESCO V.: „...verschiedene Sprachen redeten...“. Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Steins, in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 107-133.
- VOLEK, PETER: Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin, Frankfurt u.a. 1995.
- VOLEK, PETER: Erkenntnistheorie bei Edith Stein: in: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, 81- 95.
- WESTERHORST-MANN, KATHARINA: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein, Paderborn u.a. 2004 (PaThSt; 43).

- WIESEMANN, EDITH STEIN IM SPIEGEL DES DENKWEGES ERICH PRZYWARAS,
KARL-HEINZ: aus: BECKMANN, BEATE U.A. (HGG.): Edith Stein. Themen
- Bezüge - Dokumente, 189-200.
- WIESEMANN, >>Adoro te devote, latens deitas, qui sub his figuris vere
KARL-HEINZ: latitas<<. Predigt beim Weltjugendtag in Köln 2005, in:
ESJ 12, 2006, 137-141.
- WOBBE, THERESA: „Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet
sein...“. Edmund Husserl und Edith Stein, in: ESJ 2, 1996,
361-374.
- WULF, FREIHEIT UND GRENZE. EDITH STEINS ANTHROPOLOGIE UND IHRE
CLAUDIA M.: erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle
Darstellung, Vallendar-Schönstatt 2002.
- WULF, HINFÜHRUNG: BEDEUTUNG UND WERKGESTALT VON EDITH STEINS
CLAUDIA M.: „Einführung in die Philosophie, in: Eph, IX-XLIV.
- WULF, FREIHEIT UND VERANTWORTUNG IN GEMEINSCHAFT – EINE BRI-
CLAUDIA M.: sante Auseinandersetzung zwischen Edith Stein und Max
Scheler, in: BECKMANN-ZÖLLER, BEATE U.A. (HGG.): Die
unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphi-
losophie, Frankfurt a.M. u.a. 2006 (Wissenschaft und Re-
ligion; 14), 91-114.
- ZIELINSKI, EDITH STEIN: DER MENSCH ALS PERSON UND ABBILD GOTTES,
MARTIN: in: LebZeug 56, 2001, 136-143.
- ZIMMERMANN, BEGRIFF UND AUFGABE EINER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE BEI
ALBERT: Edith Stein, in: HERBSTTRITH, WALTRAUD (HG.): Denken
im Dialog, 133-140, 133ff.
- ZYZAK, GLAUBE UND MYSTIK BEI EDITH STEIN, in: GuL 78, 2005,
WOJCIECH: 280-295.

9.2. Weitere verwendete Literatur

- AERTSEN, JAN A.: Die Rede von Gott: die Fragen 'ob er ist' und 'was er ist'. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre, in: SPEER, ANDREAS (HG.): Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin u.a. 2005, 29-50.
- ALHEIT, PETER: Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen „Restphänomens“, Frankfurt a.M. u.a. 1983.
- ALHEIT, PETER: Biographizität und Struktur, in: ALHEIT, PETER u.a.: Biographische Konstruktionen. Beiträge zur Biographieforschung, Bremen 1992 (Werkstattberichte des Forschungsschwerpunkts >>Arbeit und Bildung<<; 19), 10-36.
- ALHEIT, PETER;
DAUSIEN, BETTI-
NA: Art.: Biographie, in: SANDKÜHLER, HANS J. (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1999, 405-418.
- AUGUSTINUS: De spiritu et littera, hrsg. von CARL F. VRBA u. JOSEPH ZYCHA, Wien 1913, 155-229.
- AUGUSTINUS: De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus, hrsg. von MIGNE, JACQUES PAUL, Paris 1844ff, bearb. von ELIGIUS DEKKERS, Brügge 1961, 959-992.
- AVÉ-LALLEMANT, Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen
EBERHARD U.A.: Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954, in: Husserl Studies 9, 1992, 77-90.
- AVÉ-LALLEMANT, Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge
EBERHARD: und Ausblick, in: SEPP, HANS R.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, 61-75.
- BALTHASAR, HANS Erich Przywara, in: SCHULTZ, HANS J.: Tendenzen der
U. VON: Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart u.a. 1966, 354-359.
- BARTH, KARL: Grußwort an Erich Przywara, in: BEHN, SIEGFRIED (HG.): Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara, Nürnberg 1959, 48.
- BAUSENHART, Der riskante Spagat – Theologie und Frömmigkeit, in:
GUIDO: GuL 80, 2007, 241-254.

- BEINERT, WOLFGANG: Kann man dem Glauben trauen?. Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004.
- BENEDIKT XVI.: Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 171).
- BENZ, WOLFGANG: Die Juden im Dritten Reich, in: BENZ, WOLFGANG; BERGMANN, WERNER (HGG.): Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus, Freiburg u.a. 1997, 365-394.
- BERGMANN, WERNER; HOFFMANN, GIBBERT: G. H. Mead und die Tradition der Phänomenologie, in: JOAS, HANS: Das Problem der Intersubjektivität, 93-130.
- BERZEL, STEFAN: Biographieforschung und religiöse Sinnbildung. Systemtheoretische Theologie oder Der Andere, Oldenburg 2002 (Edition Neuer Diskurs; 9).
- BISER, EUGEN: Der Mensch - das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1995.
- BOEDEKER, ELISABETH; MEYER-PLATH, MARIA: 50 Jahre Habilitation von Frauen in Deutschland. Eine Dokumentation über den Zeitraum von 1920-1970, Göttingen 1974.
- CANO, MELCHIOR: Opera Omnia. De locis Theologicis, hrsg. von SERRY, HYACINTHO, Wien 1762.
- CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: Metaphysische Gespräche, Halle (Saale) 1921.
- CORETH, EME-RICH: Gott im philosophischen Denken, Stuttgart u.a. 2001.
- COURTH, FRANZ: Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993 (Amateca; 6).
- CÜRSGEN, DIRK: Art.: Werden/Vergehen, in: HWP 12, 540-547.

- DABROCK, PETER; Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen
KLINNERT, LARS; theologischer Bioethik, Gütersloh 2004.
SCHARDIEN, STE-
FANIE:
- DAMSCHEN, GRE- Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und
GOR; SCHÖNE- contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentiali-
CKER, DIETER tätsargument, Berlin u.a. 2003.
(HGG.):
- DASSMANN, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart u.a.
ERNST: 1993.
- DAUSIEN, BETTINA: Biographieforschung: Theoretische Perspektiven und me-
thodologische Konzepte für eine re-konstruktive Ge-
schlechterforschung, in: BECKER, RUTH; KORTENDIEK,
BEATE (HGG.): Handbuch Frauen- und Geschlechterfor-
schung. Theorie, Methoden, Empirie, Wiesbaden 2004,
314-325.
- DAUSIEN, BETTINA Einleitung. Biographieforschung im Diskurs, in: VÖLTER,
U.A.: BETTINA U.A.(HGG.): Biographieforschung im Diskurs,
Wiesbaden 2005, 7-20.
- DE LUBAC, HENRI: Sur la philosophie chrétienne, in: NRTh 63, 1936, 225-
253.
- DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen
HEINRICH; HÜ- Lehrentscheidungen, Freiburg u.a. 37. Aufl. 1991.
NERMANN, PETER
(Hg.):
- DEMMER, KLAUS: Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg u.a.
1999 (SThE; 82).
- DE VRIES, JOSEF: Christliche Philosophie und Neuscholastik, in: StZ 195,
1977, 266-277.
- DEUTSCHE BI- Katholischer Erwachsenenkatechismus.
SCHOFSKONFE- Zweiter Band: Leben aus dem Glauben, Freiburg u.a.
RENZ (HG.): 1995.

- DICKMANN, ULRICH: Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, Tübingen 1999 (TSTP; 16).
- DIRSCHERL, ERWIN: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entscheidung des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
- DOBHAN, ULRICH U.A. (HGG.): Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang. Vollständige Neuübertragung, Freiburg u.a. 1997.
- ECO, UMBERTO: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 3. Aufl. 1998.
- ETTLINGER, MAX: Zur Theorie der Ausdrucksbewegung bei Mensch und Tier, in: ETTLINGER, MAX: Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihre Entwicklung. Münster 1925, 63-95.
- FLASCH, KURT: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 2. Aufl. 1994.
- FUCHS, WERNER, LEHMANN, ALBRECHT; NIETHAMMER, LUTZ: Editorial, in: Bios 1, 1988, 3f.
- FUCHS-HEINRITZ, WERNER: Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, 3. überarb. Aufl. 2005.
- GADAMER, HANS-GEORG: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990 (Gesammelte Werke; 1).
- GEERLINGS, WILHELM: Augustinus, Freiburg u.a. 1999.
- GELHAUS, PETRA: Gentherapie und Weltanschauung. Ein Überblick über die genethische Diskussion, Darmstadt 2006.
- GERTZ, BERNHARD: Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei, Düsseldorf 1969.

- GERTZ, BERNHARD: Erich Przywara (1889-1972), in: CORETH, EMERICH U.A. (HGG.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts 2, Graz u.a. 1988, 572-575.
- GEYER, CHRISTIAN (HG): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a.M. 2004.
- GILSON, ETIENNE U.A.: Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn 1954.
- GLOY, KAREN: Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Eine Einführung, Paderborn 2006.
- GRABMANN, MARTIN: Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Erster Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, Graz 1957.
- GRAF, MICHAEL U.A. (HGG.): „Was ist der Mensch?“. Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004 (Forum Systematik; 22).
- HACKER, HILLE: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson, Tübingen u.a. 1998.
- HAEFLINGER, GEORG: Art.: Roman Ingarden, in: NIDA-RÜMELIN, JULIAN (HG.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1991, 261-266, 265.
- HÄNTZSCHEL, HILTRUD: Zur Geschichte der Habilitation von Frauen in Deutschland, in: HÄNTZSCHEL, HILTRUD U.A. (HGG.): Bedrohlich gescheit. Ein Jahrhundert Frauen und Wissenschaft in Bayern, München 1997, 84-104.
- HÄRING, BERNHARD: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition (Sonderausgabe), Freiburg u.a. 1979/1989.
- HEGEL, GEORG F. W.: Vorlesungen über die Philosophie. Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 (Sämtliche Werke; 16).

- HEIDEGGER, MARTIN: Phänomenologie und Theologie, in: HEIDEGGER, MARTIN: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1976 (Gesamtausgabe; 9), 47-77.
- HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit, Tübingen 18. Aufl. 2001.
- HENCKMANN, WOLFHART: Schelers Begriff der Philosophie in der Zeit des 'Umsturzes der Werte', in: PFAFFEROTT, GERHARD (HG.): Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, Bonn 1997, 20-33.
- HERMS, EILERT (HG.): Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.
- HESCHEL, ABRAHAM J.: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neunkirchen-Vlyn 3. Aufl. 1992 (InfJud; 2).
- HEYEN, HEYE: Biographie-Faktor Höllenglauben. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive, Münster 2003 (Religion und Biographie; 10).
- HILPERT, KONRAD; MIETH, DIETMAR: Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg u.a. 2006 (QD; 217).
- HÖFFE, OTFRIED; HONNEFELDER, LUDGER; ISENSEE, JOSEF; KIRCHHOF, PAUL: Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, Köln 2002.
- HOLZHEY, HELMUT: Genese und Geltung. Das vernunftkritische Resultat einer Kontroverse zwischen biologischer und kantischer Erkenntnistheorie, in: Studia Philosophica 42, 1983, 104-123.
- HORA, THOMAS: Tao, Zen and Existential Psychotherapy, in: Psychologia 2, 1959, 236-242.
- HORN, CHRISTOPH: Augustinus, München 1995.
- HUSSERL, EDMUND: Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion, hrsg. von: BOEHM, RUDOLF, Den Haag 1959 (Husserliana; VIII).

- HUSSERL, EDMUND: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, hrsg. von BIEMEL, WALTER, Den Haag 2. Aufl. 1962 (Husserliana; VI).
- HUSSERL, EDMUND: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von STRASSER, STEPHAN, Den Haag 2. Aufl. 1963 (Husserliana; I).
- HUSSERL, EDMUND: Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. von SZILASI, WILHELM, Frankfurt a.M. 1965, 7-72.
- HUSSERL, EDMUND: Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik I, Tübingen 7. Aufl. 1993.
- HÜNERMANN, PETER: Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989.
- IBSEN, HENRIK: Nora (Ein Puppenheim), Stuttgart 1988.
- JACHMANN, REINHOLD B.: Vier Aufsätze aus dem >>Archiv deutscher Nationalbildung<< (1812), 2.: Die Nationalschule, in: KÖNIG, HEINRICH: Deutsche Nationalerziehungspläne aus der Zeit des Befreiungskrieges, Berlin 1954, 49-148.
- JAEGER SCHMID, ADELGUNDIS: Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936), in: HERBST RITH, WALTRAUD (HG.): Edith Stein. Wege, 205-222.
- JOAS, HANS: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead, Frankfurt a. M. 2000.
- JOHANNES VON KREUZ: Der Urquell (Gedichte des heiligen Johannes vom Kreuz), München 1924.
- KANT, IMMANUEL: Schriften zur Metaphysik 2, Frankfurt a.M. 1977 (Werkausgabe; VI).
- KANT, IMMANUEL: Die drei Kritiken, Hamburg 2003.
- KESSLER, HANS: Was ist Theologie?, in: HAINZ, JOSEF U.A. (HGG.): Den Armen eine frohe Botschaft, Frankfurt a.M. 1997 (FS Kamphaus), 383-406.

- KLEIN, STEPHANIE: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart u.a. 1994 (Praktische Theologie; 19).
- KNAPP, MARKUS: Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg 2006.
- KNOCH, WENDELIN: Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung, Paderborn 1992.
- KNOCH, WENDELIN: Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition, Paderborn 1997 (Amateca; 4).
- KOBUSCH, THEO: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 2., durchges. u. erw. Aufl. 1997.
- KOBUSCH, THEO: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006.
- KOHLI, MARTIN: Wie es zur „biographischen Methode“ kam und was daraus geworden ist. Ein Kapitel aus der Geschichte der Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie 10, 1981, 273-293.
- KOHLI, MARTIN: Art.: Lebenslauf, in: SCHÄFERS, BERNHARD (HG.): Grundbegriffe der Soziologie, Opladen 4. verbess. u. erw. Aufl. 1995, 177-180.
- KOLB, EBERHARD: 1918/19: Die steckengebliebene Revolution, in: STERN, CAROLA; WINKLER, HEINRICH A.: Wendepunkte deutscher Geschichte 1848-1990, überarb. u. erweitert. Neuausgabe Frankfurt a. M. 1994, 99-125.
- KRAUL, MARGRET; MAROTZKI, WINFRIED: Bildung und Biographische Arbeit – Eine Einleitung, in: DIESS.: Biographische Arbeit. Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Opladen 2002, 7-21.
- KRAUS, GEORG: Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt a.M. 1994 (GzD; 1).
- KREUZER, JOHANN (HG): Aurelius Augustinus: De trinitate, Hamburg 2001.

- KULD, LOTHAR: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Stuttgart u.a. 1997.
- LANGEMEYER, GEORG: Die theologische Anthropologie, in: BEINERT, WOLFGANG (HG.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik 1, Paderborn u.a. 1995, 497-620.
- LIPPS, THEODOR: Grundzüge der Logik, Leipzig u.a. 1912.
- LEMBECK, KARL-HEINZ: Einführung in die phänomenologische Philosophie, Darmstadt 2005.
- LORENZ, ROLF J. U.A. (HGG.): Die >>Würde des Menschen<< - beim Wort genommen, Tübingen 2003.
- LUTHER, MARTIN: Die Vorlesung über den Römerbrief, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 56: Der Brief an die Römer, unveränderter Abdruck Weimar u.a. 1970.
- LUCIUS-HEYE, GABRIELE; DEPPERMAN, ARNULF: Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Wiesbaden 2. Aufl. 2004.
- LÜKE, ULRICH; MEISINGER, HUBERT; SOUVIGNIER, GEORG (HGG.): Der Mensch – nichts als Natur?. Interdisziplinäre Annäherungen, Darmstadt 2007.
- MARITAIN, JACQUES: Der Thomismus und der Mensch in der Zeit, Köln 1931.
- MARITAIN, JACQUES: Von der christlichen Philosophie, übersetzt und eingeleitet von BALDUIN SCHWARZ, Salzburg u.a. 1935 (Bücherei „Christliches Denken“; 1), 64-89.75-89.
- MELLE, ULLRICH: Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, in: SEPP, HANS R. (HG.): Edmund Husserl und phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg u.a. 2. Aufl. 1988, 45-59.

- METZ, JOHANN B.: Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma, in: Conc 1976, 311-315.
- MIETH, DIETMAR: Was wollen wir können?. Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg u.a. 2002.
- MOMMSEN, WOLFGANG J.: Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt 2004.
- MÜLLER, KLAUS: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.
- NIEBORAK, STEFAN: „Homo analogia“. Zur philosophisch- theologischen Bedeutung der „analogia entis“ im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S.J. (1889-1972), Frankfurt u.a. 1994 (ThÜb; 13).
- PAUEN, MICHAEL: Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt 3.Aufl 2002.
- PESCH, OTTO H.: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien, Mainz 1987.
- PESCH, OTTO H.: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988.
- PESCH, OTTO H.: Das zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf - Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 3. Aufl. 1994, 63f.
- PIEPER, JOSEF: Christliche Philosophie?, in: Hochl. 40, 1948, 501-512.
- PIEPER, JOSEF: >>Scholastik<<. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960.
- POTTMEYER, HERMANN J.: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: KERN, Walter u.a.: HfTh 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg u.a. 1988, 124-152.
- PRZYWARA, ERICH: Das Religiöse als Form des Denkens, in: StZ 121, 1931, 15-27.
- PRZYWARA, ERICH: Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln 1962 (Erich Przywara Schriften Band III).
- RAHKONEN, KEIJO: Der biographische Fehlschluß. Einige kritische Bemerkungen, in: Bios 4, 1991, 243-246.

- RAHNER, KARL: Art.: Anthropologie, theologische, in: ²LTHK 1, 618-627.
- RAHNER, KARL: Meditationen zum Kirchenjahr, Leipzig 1967.
- RAHNER, KARL: Laudatio auf Erich Przywara, in: RAHNER, KARL: Gnade als Freiheit. Kleine Theologische Beiträge, Freiburg u.a. 1968, 266-273.
- RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 6. Aufl. 1984.
- RAHNER, KARL: Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, Freiburg u.a. 2004, 20-64.
- REHBERG, KARL-SIEGBERT: Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der >>Philosophischen Anthropologie<<, in: JOAS, HANS: Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Mead, Frankfurt a.M. 1985, 60-92.
- REINACH, ADOLF: Über Phänomenologie, in: Adolf Reinach Gesammelte Schriften hrsg. von seinen Schülern, Halle a.d.S. 1921, 379-405.
- RICKEN, FRIEDO (HG.): Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004.
- RILKE, RAINER MARIA: Briefe an einen jungen Dichter, Frankfurt a. M. 1963, 20-25.
- RÖD, WOLFGANG: Die Phänomenologie, in: HOLZHEY, HELMUT U.A. (HGG.): Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004 (GPh; 12), 133-206.
- RÖTTGERS, KURT: Die Erzählbarkeit des Lebens, in: Bios 1, 1988, 5-17.
- RUH, KURT: Geschichte der abendländischen Mystik, München 1999.
- SACKMANN, REINHOLD: Lebenslaufanalyse und Biografieforschung. Eine Einführung, Wiesbaden 2007.
- SCHAEFFLER, RICHARD: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980.

- SCHELER, MAX: Die Stellung des Menschen im Kosmos, hrsg. von FRINGS, MANFRED S., Bonn 13. verb. Aufl. 1998 (Erstauflage Frankfurt 1928).
- SCHELER, MAX: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern 4. Aufl. 1954.
- SCHELER, MAX: Vom ewigen im Menschen, hrsg. von SCHELER, MARIA, Bern 4. Aufl. 1954 (Gesammelte Werke; 5).
- SCHELER, MAX: Schriften aus dem Nachlass. Bd.1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, hrsg. von SCHELER, MARIA, Bern 2. Aufl. 1957 (Gesammelte Werke; 10), 377-430.
- SCHELER, MAX: Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, hrsg. von SCHELER, MARIA, 2. durchge. Aufl. 1963 (Gesammelte Werke; 6), 13-26.
- SCHELER, MAX: Philosophische Weltanschauung. Die Formen des Wissens und der Bildung, hrsg. von FRINGS, MANFRED S., Bern 1967 (Gesammelte Werke; 9).
- SCHELER, MAX: Wesen und Formen der Sympathie, Bern 6. Aufl. 1973 (Gesammelte Werke; 7).
- SCHELER, MAX: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bonn durchges. u. überarb. 2. Aufl. 2000 (Gesammelte Werke; 2).
- SCHELLING, FRIEDRICH W. J.: Philosophie der Offenbarung. Erstes und zweites Buch 1858, München 1960 (Schellings Werke; 6. Ergänzungsband).
- SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Zur Geschichte des Begriffs >>christliche Philosophie<<, in: CORETH, EMERICH U.A. (HGG.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz u.a. 1987, 29-45.

- SCHMIDINGER, HEINRICH M.: >>Scholastik<< und >>Neuscholastik<<. Geschichte zweier Begriffe, in: CORETH, EMERICH U.A. (HGG.): Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz u.a. 1988, 23-53.
- SCHMIDT, JOSEF: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 16f.
- SCHMITZ, JOSEF: Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: KERN, WALTER U.A. (HGG.): Handbuch der Fundamentaltheologie 2. Traktat Offenbarung, Freiburg 1985, 15-28.
- SCHNEIDER, MICHAEL: Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung, St. Ottilien 1997.
- SCHOBERTH, WOLFGANG: Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987 (TTS; 28).
- SCHOLZ, RUTH: Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung, Münster 2002 (Studien zur Moraltheologie; 26).
- SCHUSTER, JOSEF: Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg 2. Aufl. 1997.
- SEPP, HANS R.: Chronik in Bildern, in: Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung, 117-420.
- SINGER, JOHANNES: Neuscholastik – eine Erinnerung, in: ThPQ 152, 2004, 75-85.
- SLOTERDIJK, PETER: Absturz und Kehre. Rede über Heideggers Denken in der Bewegung, in: SLOTERDIJK, PETER: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt a. M. 2001, 12-81.
- STEGMÜLLER, WOLFGANG: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Stuttgart 4. erw. Aufl. 1969.

- STEINMETZ, KARL-HEINZ: „Noche oscura“. Überlegungen zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung anhand der Nachterfahrung bei Johannes vom Kreuz, in: RICKEN, FRIEDO (HG.): Religiöse Erfahrung, 126-136.
- STRÖKER, ELISABETH: Die Phänomenologie Edmund Husserls. Vorbedingungen, Ausarbeitung, Wirkungen, in: STRÖKER, ELISABETH U.A.. Phänomenologische Philosophie, Freiburg u.a. 1989 (Handbuch Philosophie), 13-157.
- SUDBRACK, JOSEF: Zur christlichen Gotteserfahrung und Mystik. Die Liebesmystik des Christentums, in: SUDBRACK, JOSEF (HG.): Zeugen christlicher Gotteserfahrung, Mainz 1991, 11-33.
- SON, SEUNG-NAM: Wilhelm Dilthey und die pädagogische Biographieforschung, Opladen 1997 (Studien zur Erziehungswissenschaft; 12).
- THOMAS DE AQUINO : Summe gegen die Heiden, hrsg. ü. übers. von ALBERT, KARL U. ENGELHARDT, PAULUS, Darmstadt 1982 (TzF; 16).
- THOMAS DE AQUINO: Über Seiendes und Wesenheit, mit Einl., Übers. und Kommentar hrsg. von SEIDL, HORST, Hamburg 1988.
- THOMAS VON AQUIN: Gottes Dasein und Wesen 1-13, hrsg. von SIEMER, ALEXANDER, Graz u.a. 3. verb. Aufl. 1934 (1982) (Die deutsche Thomasausgabe; 1).
- THOMAS VON AQUIN: Glaube als Tugend II-II 1-16, hrsg. von HEINRICH M. CHRISTMANN VON KERLE, Heidelberg u.a. 1950 (Die deutsche Thomasausgabe; 15).
- THURNER, MARTIN: Der Dialog von Angesicht zu Angesicht als Denkform. Überlegungen zur Begründung einer 'Christlichen Philosophie', in: MThZ 53, 2002, 308-324.
- TÖNNIES, FERDINAND: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlungen des Communismus und des Socialismus als empirische Kulturformen Leipzig 1878; ²1912 (wesentlich verändert und erweiterte Auflage mit dem Untertitel: Grundbegriffe der reinen Soziologie).

- TORRELL, JEAN-PIERRE: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg u.a. 1995.
- TOYNBEE, ARNOLD J.: Der Gang der Weltgeschichte. Bd.: 1 Aufstieg und Verfall der Kulturen, München 3. Aufl. 1979.
- TRAPPE, TOBIAS: Transzendente Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre, Basel 1996.
- VERGIL: Landleben. Bucolica. Georgia. Catalepton, hrsg. von GÖTTE, JOHANNES U.A., München verbes. Neuaufl. 1977.
- VORGRIMLER, HERBERT: Art.: Theologie, in: VORGRIMLER, HERBERT: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg u.a. 2. Aufl. 2000, 616-619.
- WALDENFELS, BERNHARD: Einführung in die Phänomenologie, München 2001.
- WEIGAND, EDDA: Sprache als Dialog. Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik, Tübingen 1989.
- WEISCHEDEL, WILHELM: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 3. Aufl. 1998.
- WERBICK, JÜRGEN: Prolegomena, in: SCHNEIDER, THEODOR: Handbuch der Dogmatik 1, Düsseldorf 2. Aufl. 1995, 26-30.
- WETH, RUDOLF (HG.): Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, Neukirchen 2004.
- WIESEMANN, KARL-HEINZ: Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg 2000 (StSSTh; 26).
- WUCHTERL, KURT: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger. Eine Auswahl, Bern u.a. 1995.
- WUST, PETER: Zum Begriff einer christlichen Philosophie (Eine Erwiderung an Hermann Zeltner), in: Cath(M) 1, 1932, 37-44.
- ZAHAVI, DAN: Phänomenologie für Einsteiger, Paderborn 2007.

- ZELINKA, UDO: Normativität der Natur - Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen, Freiburg u.a. 1994 (SThE; 57).
- ZELINKA, UDO: An-Mahnung(en) des Ethischen. Erwägungen zur Selbstversicherung des Menschen in pluraler Gesellschaft, in: MÜLLER, STEPHAN E. U.A. (HGG.): Glaube, der leben hilft. Moraltheologische Perspektiven, Münster 2004 (Glaube und Ethos; 2), 71-99.
- ZIMMERMANN-ACKLIN, MARKUS: Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, Freiburg u.a. (SThE; 79).
- ZINNY, LEO: Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1963.